Innehåll

- FÖRORD 7
- *Lena Gerholm*
- FÖRFATTARPRESENTATION 9
- ORIENTEN I SVERIGE 11
- *Simon Ekström*
  - Ett ramverk 13
  - Orienten och orientalismen 16
  - I spegelsalen 18
  - Det koloniala Sverige 22
  - Ingångar och utblickar 25
  - Om artiklarna[14] 27
  - Litteratur 33
  - Noter 38
- BLOND. OM FÖRORTENS ANDRA 41
- *Maria Bäckman*
  - Med förorten i blickfånget 42
  - Att markera det omarkerade 45
  - Svennarna 47
  - Resan till Djursholm 50
  - Den farliga förorten 54
  - Är tobak synd? 57
  - Olikhetens kärna 61
  - Raggardusch[13] och bastu 65
  - Blond: att vara eller inte vara 67
  - Den absoluta nollpunkten 69
  - Litteratur 72
  - Noter 74

- MANLIGHET I EXIL 77
- Maskulinitet och etnicitet hos iranska män i Sverige
- *Shahram Khosravi*
  - Den iranska manligheten i Iran och i diasporan 79
  - Blicken 83
  - Synlighet 84
  - Iransk primitiv maskulinitet inom populärkulturen 87
  - Den romantiska bilden av den svenske mannen 91
  - Hierarki av kroppar 92
  - Osynlighet 94
  - Erotisk occidentalism 97
  - Aerotisk orientalism 98
  - Slutord 99
  - Litteratur 100
  - Noter 103
- FÄNGSLANDE FRIHET 105
- Paradoxer och dilemman i den moderna frihetsvisionen
- *Ann Runfors*
  - Förskrivna värden och implicita budskap 109
  - Varaktigt ideal men nya problembarn 113
  - Med frihetsvisionen som lins 119
  - Fostran till frihet? 124
  - Frihetens normativitet 125
  - Fri och oberoende – om inordning 126

- Oförhindrade och förhindrade jag – om underordning 127
- Samspelande strukturer och positionerade praktiker 133
- Litteratur 136
- Noter 140

- VISNINGAR I MOSKÉN 145
- Mänsklighet och sätt att vara människa
- *David Gunnarsson*
  - En moské i ett elverk 146
  - En mångtydig och omstridd plats 151 5
  - Människans natur 153
  - Könsseparering och plats 156
  - Kläder och moral 160
  - Det personliga tilltalet 163
  - Social rättvisa och demokrati 165
  - Islam i politiken 172
  - De Andra religiösa 174
  - Islam, orientalism och occidentalism 176
  - Att uppträda 179
  - Litteratur 181
  - Noter 185
- FRIHET SOM (AN)SVAR 191
- Att tolka muslimska kvinnors berättelser om moderskap, dotterskap och sexualitet
- *Jenny Ask*
  - Om kunskap och kunskapsmål 192
  - Frihet under ansvar 196
  - Frihet som svar 201
  - Öppenhet 205
  - Förhandla frihet med ansvar 212
  - Hemligheter 215
  - Att följa sitt hjärta 219
  - Litteratur 222
  - Noter 224
- "JAG BJUDER UT MIN DANS, INTE MIG SJÄLV" 229
- Anständighetens gränser inom orientalisk dans i Stockholm
- *Karin Högström*
  - Magdans 231
  - Vad är orientalisk dans – och vad är det inte? 233
  - På kurs i orientalisk dans 234
  - Dansösen som förförerska 238
  - Dansösen som sexuellt laddad orientalistisk dröm 241
  - Vett och etikett, råd till publik och dansöser 243
  - Att freda sig från närmanden 246 6
  - Att välja arena, kläder och rörelsemönster 249
  - "Egyptisk dans" och anständighetens gränser 252
  - Att vara sexobjekt 258
  - Dansaren som objekt eller subjekt 261
  - Att vara både seriös och attraktiv 264
  - Litteratur 267
  - Noter 270
- FADIME SAHINDAL OCH MISSTANKENS HERMENEUTIK 273
- Debatt, fenomen, projektion
- *Simon Ekström*
  - Ett offentligt samtal 275
  - Långholmen, november 2004 276
  - Misstankens hermeneutik 279
  - Debatten om Fadime Sahindal 282
  - Perspektiv på kultur 285
  - Större och mindre klangbottnar 288

- Bilder av 'Fadime' 289
- Okins fråga 293
- Rätten till individuell frihet 296
- Kulturrelativism som Svarte Petter 300
- Misstanken som metod 304
- Att projicera en framtid 309
- Litteratur 311
- Noter 317

- PERSON- OCH SAKREGISTER 325

Förord

Lena Gerholm

Denna antologi är en lägesrapport från en forskargrupp vid Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusstudier vid Stockholms universitet. Projektet heter *Orienten i Sverige. Förhandlingar om religion, kön och sexualitet* och finansieras av Riksbankens Jubileumsfond (RJ). När vi startade projektet år 2002 var det i kölvattnet av ”den 11 september” och ”Fadime”. Sedan dess har antalet dramatiska händelser i samhällets offentlighet bara ökat, nu senast efter publiceringen av Muhammedbilderna.

Samtidigt lyckas människor med olika religion, bakgrund, ideal och värderingar faktiskt leva tillsammans. Gränser, identiteter, normer och värden förhandlas och förskjuts ständigt i människors vardagliga möten. Det är sådana möten som står i centrum för vår uppmärksamhet. På olika avgränsbara fysiska platser har vi gjort empiriska nedslag och fokuserat praxis och handling. Till det etnologiska arbetssättet hör en metodologisk närhet till de människor som studeras och en ambition att fånga in vardagliga aktörsperspektiv. Med ett sådant angreppssätt kan komplexiteten i de kulturella processer som dagligen pågår i vår samtid fångas in.

Till projektet hör också Jesper Fundberg och Pia Karlsson som dock inte medverkar i denna antologi. Det gör i stället Ann Runfors som bidrar med resultat från sina egna projekt *Bemött som invandrare. Identifikationer och positioneringar bland unga vuxna i dagens Sverige*, finansierat av Vetenskapsrådet (VR) samt *Globalisering, välfärdsinstitutioner och ungas livsval*, vid Forskningsrådet för arbetsliv och socialvetenskap (FAS). I antologin medverkar också socialantropologen Shahram Khosravi vid CEIFO, Stockholms universitet. Vi är tacksamma mot våra finansiärer som gjort det möjligt att skapa en god forskningsmiljö där såväl doktorander som seniora forskare kan mötas. Ett så pass stort projekt som *Orienten i Sverige* skapar 8 ringar på vattnet och vi vill här tacka alla gästföreläsare och seminariebesökare som berikat våra diskussioner och drivit på vår forskning.

Sist men inte minst vill vi rikta ett djupt tack till alla som tar emot oss i sin vardag, som delar med sig av tankar och känslor, som låter sig intervjuas och till och med välkomnar oss i sina hem. Utan denna beredvillighet från människor vore vår forskning inte möjlig.

Stockholm den 25 maj 2006

Författarpresentation

Jenny Ask är doktorand i etnologi vid Stockholms universitet. Hon arbetar på en avhandling med arbetstiteln *Moderskap(ande) och migration. En studie av hur muslimska kvinnor konstituerar moderskap i det svenska multikulturella samhället*. Utifrån intervjuer och samtal undersökes vilka betydelser muslimska kvinnor tillskriver moderskapet, villkoren för deras moderskapande samt hur de förhåller sig till dessa. Avsikten är att öka förståelsen för identitetsskapande processer i en alltmer globaliserad, och samtidigt segregerad, omvärld.

Maria Bäckman, fil.dr, arbetar som forskare och lärare i etnologi vid Stockholms universitet. I projektet Orienten i Sverige deltar Bäckman med studien *Miljonsvennar. Omstridda platser och identiteter*, där hon problematiserar svenskhet genom att

studera vad som händer när majoritetsbefolkningen befinner sig i numerär minoritet. Centralt i hennes studie är diskussioner kring frågor om plats, klass, religion, kön och sexualitet.

Simon Ekström, fil.dr, arbetar som forskare och lärare i etnologi vid Stockholms universitet. Utgångs punkten för dennes bidrag är de olika mediala och akademiska diskussioner som skett i anslutning till de så kallade *hedersmord* som under senare år ägt rum i Sverige. I sin tidigare forskning har Ekström framförallt rört sig i gränslandet mellan etnografi, juridik, berättande och genusteori.

David Gunnarsson är doktorand i etnologi vid Stockholms universitet. Han arbetar med avhandlingen *Möten i moskén* som är en studie av de guidade visningarna av den stora moskén på Södermalm i Stockholm och intresserar sig för representation och identitetsfrågor.

Lena Gerholm, professor i etnologi och prorektor för Stockholms universitet, är ansvarig för projektet Orienten i Sverige och har bl.a. utgivit *Lust lidelse och längtan. Kulturella perspektiv på sexualitet* (2002) och *Behag och begär. Kulturella perspektiv på kroppens, intimitetens och sexualitetens transformationer* (1998).

Karin Högström är doktorand och lärare i etnologi vid Stockholms universitet. Hon arbetar för närvarande med en avhandling om orientalisk dans i Stockholm.

Shahram Khosravi är fil. dr i socialantropologi och verksam vid Ceifo (Centrum för forskning om internationell migration och etniska relationer), Stockholms universitet. Khosravi skev sin avhandling om ungdomskulturen i Teheran och har även studerat den iranska diasporan i Sverige. Ett pågående forskningsprojekt handlar om irreguljär migration och papperslösa invandrare i Sverige.

Ann Runfors, fil.dr, är verksam som forskare i etnologi vid Stockholms universitet. Hennes forskning är inriktad på att genom etnografiska studier belysa hur dominerande kulturella strukturer formar villkor för människor och på hur människor manövrerar inom ramen för dessa villkor. Avhandlingen analyserar hur lärare omsätter etablerade integrationsdiskurser. I sitt pågående projektet vänder Runfors på perspektivet. Fokus ligger istället på unga killar och tjejer som vuxit upp i stigmatiserade stadsdelar och frågan om hur de positionerar sig i förhållande till, och med hjälp av, olika interagerande maktstrukturer.

Orienten i Sverige

Simon Ekström

På senare år är har den Orient som problematiserats i Edward Saids efterföljd gett upphov till ett stort antal debatter och böcker. Men i denna digra bokflora har det samtidigt varit tunnsått med kulturvetenskapliga och etnografiska perspektiv på Sveriges nutida förhållanden. *Orienten i Sverige* bidrar till att fylla detta tomrum. Med nedslag i skilda lokala kontexter närmar sig sex etnologer och en socialantropolog de symboliska och reella möten som uppstår mellan människor och mellan olika sätt att förstå och tolka samtiden. De miljöer och sammanhang som läsaren får ta del av är särskilt lämpade för reflektioner kring hur de flesta av oss är indragna i ständiga tolkningar och förhandlingar av vad det innebär att bo i Sverige, att leva i diaspora, att med våra kroppar och erfarenheter fylla ut sådana tomma, och paradoxalt nog samtidigt överflödande, kategorier som svensk, invandrare eller muslim.

Antologin tar upp hur det kan vara att betraktas som 'svensk tjej' i förorten, men också hur frihetsvisionen i den moderna skolan leder till oväntade och oönskade konsekvenser. 1 I andra bidrag visas hur den upprörda debatten om hedersmordet på Fadime Sahindal drevs av olika misstänkliggöranden av motpartens avsikter. Vidare i antologin diskuteras hur den seriösa orientaliska dansen blir ett moraliskt fält som tecknar en tydlig gräns mot den påstått vulgära magdansen. Ytterligare andra artiklar analyserar visningarna av Södermalmsmoskén, muslimska kvinnors förhållanden till bilden av sig själva som beroende och osjälvständiga, samt iranska mäns upplevelser av att som stereotypa 'invandrarmän' bli osynliggjorda som både erotiska objekt och subjekt.

Orienten och Sverige återkommer som de ledord med vars hjälp vi problematiserar våra respektive bidrag. Härigenom uppmärksammas att det bortom de otvetydiga landmärkena och territorialgränserna finns ett annat och mer svårgripbart 'Sverige', en i lika hög grad föreställd och imaginär plats som 'Orienten'. I utrymmet mellan likhet och skillnad kan vi i

antologins olika delar utläsa hur det symboliska Andra hela tiden skiftar gestalt och innehåll beroende på från vilken 13 position som jämförelser, kontrasteringar och liknelser blir gjorda.

Till skillnad från många andra böcker som gör bruk av ord som Orienten och orientalism är detta således inte en histo-risk exposé utan en utpräglad samtidsundersökning. Inte heller står här en svensk orientalism ensam i blickfånget (alltså specifikt svenska skildringar av Orienten). Tvärtom är en av tankarna bakom antologin att göra läsaren medveten om vad som pågår i samspelet, samvaron och brottytorna mellan flera olika symboliska universum. Detta innebär att artiklarna rymmer ett uttalat intresse för specifika situationer, oavsett om dessa utspelar sig i vardagliga eller mer spektakulära sammanhang.

Det sistnämnda påpekandet bör understrykas. Visserligenägnas en stor del av inledningen åt att klargöra hur boken inordnar sig i en postkolonial tradition. Men för de bidrag som följer är det viktigare att belysa hur tankegångarna kommer till uttryck i konkreta möten, än att bidra till en inomvetenskaplig och postkolonial teoriutveckling. Detta har inte alltid varit fallet på ett fält som ofta är starkare vad gäller teori än empiriskt förankrad etnografi. Men varför överhuvudtaget skriva en bok om dessa möten och symboliska gestaltningar av Orienten och Sverige, varför är detta värt att begrunda?

Ett ramverk

Svaret på en sådan fråga måste sökas i både historien och samtiden. Idag kan ett ord som *Orienten* knappast nämnas utan att blåsa liv i en osorterad blandning av nya och gamla stereotyper. Många av oss lever i ett mentalt klimat där Orienten fungerar som en genväg till figurer och företeelser med mestadels negativa associationer. I något som på en gång kan liknas vid ett samtida galleri och ett musealt arkiv trängs minareter, hedersmord och magdansöser med terrorister, burkor, stigma-tiserade förorter och böneutropare. Alla dessa negativa, och ibland även positiva, bilder ropar givetvis på att bli analyserade och dekonstruerade. Men de pockar också på att bli diskuterade 14 i termer av vad en så stark symbol som Orienten *gör* med människors vardag och handlingsutrymme, av hur den intervenerar i människors egna livsvärldar, mediala representationer och samhälleliga institutioner. Avsikten med denna antologi är därför att utifrån en uppsättning etnografiska och empiriska kontexter konkretisera den symboliska närvaro som Orienten innebär för människor i det begynnande tvåtusentalets Sverige.

Postkoloniala teoretiker som Edward Said, Homi K Bhabha, Stuart Hall, Uma Narayan och Gyatri Spivak har lärt oss att se med misstänksamhet på alla försök att fånga in verkligheten med hjälp av föreställningar om annorlundahet eller kulturellt avstånd. Snarare än att ställa upp förenklade utsagor om 'oss' och de Andra borde vi röra oss bort från de enkla dikotomierna. Mot en sådan bakgrund skulle titeln på den här boken, *Orienten i Sverige*, kunna utläsas som ett nymornat påstående om att en avlägsen och annorlunda Orient nu kommit till Sverige. Det skulle alltså kunna förstås som ett oblygt, naivt eller bara missriktat försök att befästa den typ av skillnadsskapande som Said och andra så länge velat fästa uppmärksamheten på.

Detta har inte varit vår föresats. Som författare är vi de första att erkänna svårigheterna med att ställa upp Orienten och Sverige som två uteslutande storheter. Inte minst eftersom det är fråga om två konstruerade gemenskaper som i en mening förutsätter varandra. Ändå menar vi att det är meningsfullt att tala om dessa båda kategorier, inte som essentiella storheter, men väl som symboliska universum vars blotta existens för med sig reella konsekvenser för hur människor ges möjlighet att leva sina liv.

Orienten och Sverige ska alltså förstås som det strategiska och analytiska ramverk med vars hjälp vi ringat in våra artiklar (jfr Andersson, Berg & Natland 2001: 7ff). Var och en av dessa artiklar utgår från sin egen lokala kontext – en arena för samtida möten – där föreställningar om såväl Sverige som Orienten spelas ut mot varandra. Ibland handlar det om möten mellan människor som tillskrivs olika etnisk härkomst, oftare 15 om möten mellan människors bilder och uppfattningar om varandra, och alltid om den kulturella kraft som lever på idéer om likhet och skillnad. Som redan framhållits är alltså även Sverige, liksom Orienten, en såväl geografisk som symbolisk bestämning. Den tudelning som litteraturvetaren Michel de Certaeau gör av begreppet plats (de Certeau 2002/1984: 117f) faller här in i varandra. Platsens rumsliga och fysiska bestämning (place) måste förstås i relation till platsen som bärare av olika symboliska och metaforiska rum (space). I realiteten innebär detta att platsens lokalitet och dess tillskrivningar sällan kan hållas helt åtskilda.

Med detta upplägg fungerar artiklarna som illustrativa påpekanden om hur tankar om likhet och skillnad varierar med utgångspunkt och position. Det är inte detsamma att uppfattas som svensk i innerstaden som i en av de så kallade invandrartäta förorterna. På samma sätt kan det föra med sig specifika, och problematiska, konnotationer att i skolvärlden synliggöras som ett 'invandrarbarn'. Därför bör det också inskärpas att det i boken rör sig om verklighetsbeskrivningar vilka mestadels sker på ojämlika villkor. Snarare än förhandlingar mellan jämbördiga parter, diskuterar vi tolkningar med inslag av motstånd, överskridanden och ifrågasättanden. Situationer och sammanhang som bildar utgångspunkt för våra analyser är i grund och botten konkreta materialiseringar av större och omgivande maktordningar. I det lilla möter vi det stora.

Samtidigt rör det sig om tolkningar och förhandlingar som kommer till uttryck i hur individerna brottas med såväl sin som andras förförståelse. Precis här ligger styrkan i vårt eget bi-drag till problematiserandet av Orienten i Sverige. Antologins underrubrik, *samtida möten och gränssnitt*, springer därför ur vårt gemensamma intresse för hur det går till när olika gränsdragningar upprättar, och upprätthåller, både inkluderande och exkluderande gemenskaper (jfr Hyltén Cavallius 2005: 280ff, samt Ristilammi 1994:120). 2 Genom att dyka ner i några nutida och konkreta sammanhang uppmärksammar vi läsaren på något som är centralt i våra resonemang: som 16 människor omges vi av symboliska gränser och utsnitt vars innebörder vi alla samtidigt är med om att utforma.

Detta gäller även oss själva som forskare och författare. När vi skriver om våra respektive fält, och genom sättet som vi skriver på, bidrar också vi till de mångfaldiga bilderna av Orienten och Sverige. Vi står inte utanför den meningstilldelning som vi analyserar. Tvärtom är vi själva en del av densamma. Detta betyder inte att de enskilda artiklarna är kalkerade på varandra. Ofrånkomligen närmar vi oss våra ämnen från olika utgångspunkter och med sikte på skilda problemformuleringar. Vad antologin härigenom vill framhålla är att verkligheten är en plats där det råder en besvärlig, men nyttig, brist på tvärsäkerhet.

Att skriva en inledning handlar i hög grad om att bestämma vem den är tänkt att vända sig till. Valet har den här gången fallit på den läsare som inte tidigare haft anledning att kritiskt fundera över vare sig Orienten eller *orientalismen*. Det betyder att de följande sidorna har tilldelats en mycket specifik uppgift. De är tänkta som en introduktion till några av de problem och utmaningar som fått oss att vilja ställa samman den här boken. 3 Men då bör det också läggas till att alla de resonemang som förs i inledningen inte är lika framträdande i alla bidrag. Även i det avseendet har vi tillåtit oss en del variation.

Orienten och orientalismen

Det torde redan ha framgått att Orienten är en minst sagt svårfångad entitet, en enorm landmassa som ofta ges skepnaden av ett sagoaktigt och avlägset Österland, som i inledningen på många klassiska berättelser: det hände sig en gång i Fjärran Östern att ... och med en fortsättning trygferad med kalifer, haremsdamer, kroksablar, djinner, listiga men fattiga ynglingar, snabelskor och undersköna trädgårdar. Ibland 17 görs mer seriösa försök att fästa Orienten på kartan. Men då blir frågorna snabbt både fler och mer precisa än svaren. Ska Orienten inskränkas till det mer geografiskt definierade Mellanöstern? Hur blir det då med den afrikanska kontinenten, Indien och länderna kring Stilla havet, med Kina och Japan? Klart är emellertid att Orientens aktiva motpol sedan mycket lång tid utgjorts av en annan och lika diffus konstant. Det är idén om ett sammanhållet Väst som möjliggjort århundradens beskrivningar av Öst som fjärran, mystiskt och exotiskt, men också som irrationellt, hotfullt och i behov av civilisatorisk upplysning och västlig styrning.

Föreställningen om Orienten har således varit ett produktivt bidrag till skapandet av ett Väst. Inte bara som ett konkret överförande av naturresurser och materiella tillgångar, alltså som en fråga om dominans, kontroll och tillskansande, utan också genom att tillhandahålla den främmande horisont som Väst behövt för att definiera sin egen normalitet (jfr Hall 1992). Förvisso har Orienten en geografisk utsträckning, men den är också en *uppfinning*, ett resultat eller en effekt av den överväldigande mängd beskrivningar och uttolkningar av Öst som Europa har ägnat sig åt alltsedan hellenistisk tid. Detta är några av de bärande tankegångarna i Edward Saids studie av den akademiska och litterära tradition som gått under benämningen orientalism. I boken, med samma namn som sitt studieobjekt, *Orientalism* (Said 1995/1978), visar han övertygande att vad Väst anbelangar så ligger betydelsen av Orienten framförallt i dess metaforiska komponent, i förmågan att tillhandahålla en uppbygglig och produktiv spegelbild av radikal annorlundahet, en värld av mentala och andliga tillkortakommanden.

Orienten och orientalen utformades alltså som den skuggsida varemot Väst fortsatt att teckna sin egen framgångs-saga. Som Said understryker innebar detta att orientalismen, förstått som det sanningsanspråk och det samlade vetande vilka utgick från det gamla Europas auktoritativa studium av Orienten, i praktiken också innebar en legitimering av imperiebyggarnas territoriella anspråk (ibid s. 86f, 207, 225ff, jfr 18 Fazlhashemi 2001: 133f). Orienten, deklarerar orentalismen, är en annan plats än Väst, inte bara för att den är avlägsen, utan än mer genom att vara befolkad av sinnliga, letargiska och evigt oföränderliga orientaler, vilka aldrig förmodas bli vuxna uppgiften att hantera en värld i förändring (Said 1995/1978:40ff, 203ff).

Said framhåller att de koloniala imperierna – med vilka han i första hand avser England och Frankrike, och senare även USA – alltid har kombinerat idén om den egna moraliska och kulturella överlägsenheten med påståenden om de koloniserades behov av civilisatoriska insatser och en västlig administration. Att bringa kunskap och förnuft åt Öst blev den tunga plikt, den *white mans burden*, vilken kolonisatörerna använde för att på hemmaplan motivera det våldsutövande och den exploatering som pågick i kolonierna (ibid s. 107ff, 225ff). 4 Det koloniala projektet fick på detta vis karaktären av en välvilja i stålhandske. Utsugningen av kolonierna, slave-riet som institution, den militära närvaron, den allt igenom

inhumana politiken, lät sig förklaras som nödvändiga inslag i ett humant projekt där de koloniserade på sikt skulle bli mer, om ändå aldrig riktigt (jfr Bhaba 1994:85ff), som kolonisatörerna själva. 5

I spegelsalen

När detta har konstaterats bör det också sägas att Saids *Orientalism*, liksom hela orientalismbegreppet, har kritiserats från olika utgångspunkter. Invändningarna går bland annat ut på att Said i sin kritik av orientalismen oavsiktligt också skapat ett ahistoriskt och homogeniserat Väst, alltså en motsvarighet till den reduktionism som Said menar utmärker orientalisternas beskrivningar av Orienten. 6 Liknande kritik har också formulerats från genusteoretiskt inspirerade forskare. Så är exempelvis *Rethinking Orientalism. Women, Travel and the Ottoman Harem*, skriven av litteraturvetaren Reina Lewis (2004), en genomgång av hur flera ottomanska kvinnliga författare på en och samma gång tar avstånd från och 19 reproducerar den gängse bilden av Orienten och den kvinnliga orientalen. Vad Lewis omläsning (rethinking) av orientalismen understryker är att Väst aldrig haft monopol på att uttolka Orienten. Långtifrån att bara vara ett stumt råmaterial för olika västliga fantombilder, avsedda för en likaledes västlig konsumtion, har Orienten hela tiden varit föremål för beskrivningar och tolkningar vars ursprung står att finna inifrån densamma (ibid s. 1ff).

Men om vi, med dessa invändningar i bakhuvudet, ändå tillåter oss att laborera med Orienten och Väst som två symboliskt sammanhållna storheter inser vi att de båda entiteterna faktiskt också behöver varandra, att de lever av varandra. Orienten i den orientalistiska tappningen kan beskrivas som en spegling av Väst, en reflex som genom att främmandegöra allt det kommer i kontakt med inverterar det som Väst håller för rätt och riktigt (Berg & Trépagny 1999:9ff). Allt det som både äldre och nyare kolonisatörer inte velat kännas vid hos sig själva har de med hjälp av denna symboliska inversion kunnat förlägga hos en homogeniserad, avlägsen och annorlunda Orient.

Samtidigt har emellertid samma spegelreflex paradoxalt nog kunnat spela rollen av förebild för en västlig civilisationskritik: Orienten som befolkad av människor som inte fallit offer för den instrumentella kapitalismens många avigsidor i Väst; Orienten som präglad av ett mänskligare tempo, av mellanmänsklig närvaro och mer äkta känslor; Orienten som sinnebilden för allt det som Väst förlorat under den samhälliga process som går under benämningen modernitet (jfr Eriksson, Eriksson Baaz & Thörn 1999:38f).

Men denna dualistiska världsbild har inte stannat vid förhållanden och platser vilka rent fysiskt befunnit sig bortanför en västlig hemvist. I olika varianter svämmar den koloniala logiken över sin ursprungliga, visserligen obestämda och flytande men i någon mening ändå platsrelaterade bestämning, för att fortsätta in på imperiebyggarnas egna bakgårdar och huvudgator. Orientalismens skillnadsskapande avläggare förgrenar sig på detta vis in i våra dagars segregerade arbetsmarknader 20 och boenden. De visar sig i skolböckernas historieskrivningar och planschverk likaväl som i den konst- och litteraturvetenskapliga kanon som systematiskt utesluter vissa grupper av utövare. Inte minst formligen exploderar dessa idéer om skillnad i allehanda mediala representationer av de Andra som irrationella, brutala och förmoderna, eller när-mast motsatt, som exotiska, äkta och naturliga (Hall 1997). Kort sagt så framstår dessa som i grunden olika det kritiskt reflekterande subjekt vilket Väst reserverat för sig själv och sina 'egna' medborgare, även om det, vilket jag återkommer till längre fram, inte alls är självklart vilka som ska förstås som detta västliga *vi*, vilka som i det här sammanhanget ska räknas som medborgare.

I diskussionen ovan ryms också en påminnelse om att dessa inledande sidor inte bara ska läsas som ett resonemang om förfluten tid. Den koloniala ordning som gjorde exploate-ring både möjlig och förnuftig har på inga vis slutat att göra sig gällande (Hall 1999/1996). Som ett globalt grundackord klingar ännu idag olika förklenande omdömen om de Andra som behövande, minde vetande eller omotiverat passiva (se t.ex. Eriksson Baaz 2001). Ett sådant uttryck för kolonialtidens vägran att lämna den globala scenen kan iakttas i de analyser som gjorts av det krig mot terrorismen som aktualiserats av 11:e september och invasionen av Irak. I de retoriska processer som på senare tid bidragit till att skapa terroristen som ett avhumaniserat *monster* länkas han eller hon också till ett otvetydigt orientaliserande bild- och symbolspråk (se t.ex. Puar & Rai 2002). Det är när det gäller dessa nutida sammanhang som våra respektive studier har något väsentligt att bidra med. Med ett närgånget fokus på ett antal lokala arenor, och även på några särskilt omstridda företeelser (som moskéer och hedersmord, men även magdans), undersöker vi innehållet inte bara i en term som orientalism, utan även i dess besläktade granne, *occidentalismen*.

Vad är då occidentalism? Ja, om det förra förenklat kan beskrivas som negativa, och i mindre utsträckning även positiva, stereotypier om orienten med upprinnelse i en västlig idévärld, 21 så motsvaras occidentalismen av liknande stereotypa föreställningar om förhållanden och människor i Väst (d.v.s. Occidenten). Idéhistoriken Mohammad Fazlhashemi beskriver därför också occidentalismen som den omvända orien -talismen "vars främsta kännetecken var att framställa västerlandet

som den muslimska världens motsats" (Fazlhashemi 2005:7). Orientalismen och occidentalismen knyts alltså till varandra i form av vars och ens ömsesidiga och negativa projektioner. 7

Men den senare kan också utvidgas till att gälla inte bara speglingar av Väst i Öst. I inledningen till *Occidentalism. Images of the West* (2003) konstaterar antropologen James Carrier, liksom Fazlhashemi, att på många håll i världen utformas självbilder och politiska projekt i en manifest relation till idéer om vad som utmärker de västliga samhällena (Carrier 2003:1ff). Men han framhåller också att fenomenet är lika spritt i Väst som det är i Öst. De västliga uttolkningarna av Öst har alltid haft etnografernas egna schablonartade föreställningar om Väst som sin explicita eller implicita förutsättning. För att ytterligare komplicera det hela, nämner han dessutom en tredje nivå av occidentalism. Den västliga idén om något specifikt västerländskt leder nämligen också till att vissa människor och grupper inom de västliga samhällena uppfattas som inte *tillräckligt* västerländska. Ensamstående mödrar, fattiga social-bidragstagare och olika etniska minoriteter får allt som oftast personifiera föreställningen om hotet inifrån, den trojanska häst som måste hållas i schack för att Väst inte ska under-mineras från insidan (ibid s. ix, jfr Lindstrom 2003:44ff).

I likhet med Carrier har vi många gånger fått anledning att analysera processer av skillnadsskapande vilka rört sig längs med axlar av såväl occidentalism som av orientalism. När människor berättar om hur det är att i andras ögon förkroppsliga positioner som svensk tjej, muslimsk mor eller iransk man så visar de tydligt att i de konkreta och symboliska möten vi utforskar är det inte bara skillnad, utan även likhet, som bekräftas och värderas. Med dessa anmärkningar i minnet ska vi nu ta ett mer samlat grepp på de föreställningar om 22 Sverige, svenskar och svenskhet som utgör den andra ramen för våra undersökningar.

Det koloniala Sverige

Efter att ha rett ut vad titelns förled, *Orienten*, syftar på, återstår ett antal klargöranden beträffande det avslutande *i Sverige*. Omedelbart inställer sig en i högsta grad berättigad fråga: vad för ett Sverige, vems eller vilkas Sverige?

Den ovanstående formuleringen om att de Andra i olika källor konstrueras som i avsaknad av det kritiska förnuft som "Väst reserverat för sig själv och sina egna medborgare" kan nämligen också läsas som en exkludering av ett stort antal människor bosatta och verksamma i de västliga national-staterna. Långtifrån alla medborgare i länder som England, Frankrike eller Sverige räknas i praktiken som fullt ut till-höriga nationens symboliska eller föreställda gemenskap. 8 Invandraren, immigranten eller flyktingen görs till en främling som inte fullt ut ryms inom nationsbeteckningarna (Azar 2005). För många aldrig så infödda medborgare klibbar etiketter som invandrare, andra generationens invandrare eller nya svenskar fast vid skinnet oavsett hur länge, eller i hur många generationer, de bott i det nya landet. Det är alltså långtifrån självklart vad det är som ska uppfattas som 'Sverige', vilka som är 'svenskarna' och var vi ska dra gränserna för den nationella svenska tillhörigheten (Granqvist 1999, Mattsson 2005).

Under senare år har det dessutom skett en omfattande problematisering av Sveriges eget koloniala förflutna, en kritisk granskning som hänger samman med vår tidigare diskussion. 9 Saids bok *Orientalism* är en del av den större strömning som går under benämningen postkolonial teori. Översiktligt är detta en tanketradition som bygger vidare på insikten att världen inte alls har lämnat det koloniala tillståndet bakom sig bara för att de etablerade kolonialmakterna har övergett sina forna kolonier. Den föreställda Orienten har alltså sedan länge gjort sig hemmastadd även i Sverige, och den har heller aldrig lämnat scenen.

Men eftersom landets period som regelrätt kolonialmakt var av såväl kort som relativt parentetisk karaktär är avsikten mer att poängtera att Sverige i detta avseende varit en del av en större historisk process (Eriksson, Eriksson Baaz & Thörn 1999). 10 Även om vi i stort sett saknat egna kolonier går det inte att förneka att vi är inskrivna i den mentala och politiska ordning där både den gamla och den nya världen tog sig rätten att lägga under sig andra folk, territorier och naturresurser (jfr Lindqvist 1992, Jonsson 1993). Också Sverige har en plats i den koloniala malström som levde på att fördela, och ofta förneka, människovärdet längs en skala som utgick från den egna kulturens oomstridda överlägsenhet.

Landets koloniala förflutna rymmer emellertid också en bokstavlig innebörd. Förutom de fåtaliga renodlade kolonierna, och vad som beskrivits som ett svenskt kolonialt engagemang i belgiska Kongo (Granqvist 2001), faller blicken på den svenska centralmaktens repressiva förhållande till den samiska befolkningen (Forsgren 1999). 11 Tornedalen liksom *Sameätnam*, det samiska bosättningsområdet, är en mot svarighet till den svenska 'Orienten'. I lika hög grad som det historiska förhållandet till tornedalingar och samer är präglat av ett behov att göra 'det svenska' tydligt genom kontrastverkan, eller, paradoxalt nog, genom utraderandet av det föreställt tornedalska eller samiska (jfr Mebius 1999). Carl von Linnés vetenskapliga odyssé

genom det nordliga Sverige utgör en annan parallell till den svenska orientalismen. I författarens dagboksblad och reseskildringar blottas här ett klassificerande tänkande vilket obönhörligt pekar ut gränser och särskiljer folk från folk. Föga förvånande har Linnés färd genom landet, upp till det slutliga utforskandet av Lappmarken, också tolkats i termer av ett inträngande i det främmande, som en resa till "mörkrets hjärta" (Vallström 2002:24, jfr Catomeris 2004:195f).

Upplysningstidens vetenskapliga skillnadsskapande stadfäster och bekräftar på detta vis vikten av att sortera människor i enlighet med fysiska företräden och föreställda egenskaper (Mc Eachrane 2001:96ff, Tesfahuney 2001:195ff). 24 I tanken är avståndet kort till att konstatera ett samband mellan kriminalantropologen Cesare Lombrosos förbrytarfysionomier, den fysiska antropologins framgångar kring det förrförra sekelskiftet, Herman Lundborgs skallmätningar, samlade i det rasbiologiska institutet i Uppsala, och nazisternas terrorvälde före och under andra världskriget. Upplysningen, kolonialtiden och den renodlade rasismen var alla ohjälpligt in tvinnade i varandra. 12 Som varandras förutsättningar gav de legitimitet åt politiska och ekonomiska projekt vilka syftade till att garantera en moralisk överhöghet åt vissa utvalda grupper på bekostnad av andra.

Återigen bör det påpekas att den historiska dimensionen inte behöver vara lika framträdande som i dessa exempel. Storstädernas förorter har sedan 1960-talet fungerat som en sorts markörer för annorlundahet, ett skillnadsskapande som med tiden rört sig från en positivt laddad modernitet, över betongens dystra sociala misär, till de senaste årtiondenas mer renodlade etniska förtecken (Ristilammi 1994). Områden som Rosengård och Rinkeby har gjorts till reservoarer för en stigmatiserande åtskillnad – invandrartäta, svenskglesa – som bygger på en lika kolonial som rasistisk tematik (Molina 2005b, Pripp 2005). Dagsaktuella mediabilder sprider representationer av invandrarmän som patriarkala förtryckare och förövare, och invandrarkvinnor som antingen passiva och viljelösa offer (för de brutala invandrarmännen) eller som goda förebilder vilka bedriver en självmedveten kamp för att anpassa sig till det svenska och jämställda samhället (Brune 2003, 2004, Reimers 2005).

Listan skulle kunna göras längre men förmodligen räcker detta för att hämta hem den centrala poängen: att olika orientaliserande och diskriminerande processer inte tillhör det förflutna utan är fortsatt verksamma i samtiden (jfr Catomeris 2004:11ff, Fazlhashemi 2001:154ff).

Sverige både var och är del av en värld som i mångt och mycket fortsätter att reproducera en kolonial och orientalistisk logik. Inte minst blir detta tydligt när etnologen Magnus Berg diskuterar innehållet i vad han kallar för *populärorientalismen*. 25 De stereotypa framställningarna av Orienten och orientalen som annorlunda, endera löjlig eller skrämmande, är legio i ett stort antal böcker och filmer som bygger på föregivet verkliga eller fiktiva möten mellan Väst och Öst. Med siktet inställt på denna samtida populärkulturella underström lodar Berg på detta vis i den akademiska och finkulturella orientalismens produktiva bakvatten (Berg 1998, 1999).

Ingångar och utblickar

Vi som skriver i denna antologi delar ett intresse för Saids orientalism – om detta tillåts stå för den typen av kritisk analys som denne riktar mot olika orientaliserande diskurser – och annan postkolonial teoribildning. Tyngdpunkten ligger på att belysa det korsdrag av förväntningar och föreställningar som ramar in enskilda individers försök att orientera sig i tillvaron. Vissa artiklar är grundade i vardagliga, men långtifrån självklara förhållanden, som frågor om barn-uppfostran, samspel och konflikter i skolan, eller synen på den egna eller andras kroppar. Andra bidrag utforskar ämnen vilka vanligen betraktas som mer spektakulära, som magdans eller hedersmord.

Som framhållits utgörs antologins röda tråd av de ömsesidiga möten som de symboliska horisonterna 'Orienten' och 'Sverige' ger upphov till. Genomgående handlar det om samtida möten mellan människor, perspektiv och tolkningar. Detta kräver i sin tur ett förtydligande. Även om inledningen mest rört sig kring inramningen av ovan nämnda symboliska gränssnitt, är dessa frågeställningar inteallena rådande i anto-login. Här finns också ett intresse för hur vårt sociala vara är skiktat längs med flera samman vävda maktordningar. På akademisk prosa är detta ett perspektiv som vanligen benämns som *intersektionalitet* och som dessutom ofta grundar sig i en postkolonial kritik av gängse akademiska positioneringar och ämnesdragningar.

Den intersektionella tanken fångas enklast in av påståendet att individer och sammanhang bör studeras utifrån 26 flera simultant verkande maktordningar (jfr de los Reyes & Mulinari 2005:7ff). Den enskilde är alltid inplacerad längs med ett flertal interagerande skalor; mer eller mindre tydligt definierad som den (hetero)sexualiserade genusfiguren kvinna eller man; på olika avstånd från beteckningar som invand-rare eller svensk; längs med varierande utsnitt av klass, ålder och funktionsförmåga. 13 Alla lever vi våra liv i skärningspunkterna mellan en mängd situationellt relevanta distinktioner.

Tillsammans utgör dessa tillskrivna, men väl så ofta också upplevda, identiteter, den sammansatta kontext mot vilka vi agerar som individer.

I flera av bokens bidrag blir ett sådant intersektionellt anslag tydligt genom att författarna beaktar förekomsten av samman flätade maktordningar och strukturer. Men i artiklarna återkommer också ett gemensamt intresse för förhandlingar och materialiseringar kring sexualitet och kön, för frågor om plats, och för betydelsen av konkurrerande verklighetsbeskrivningar. Vare sig det empiriska underlaget utgörs av intervjuer med män från den iranska diasporan i Stockholm, av guidade rundvandringar i en moské i Stockholm, eller av vad de införstådda betraktar som ett seriöst framförande av orientalisk dans, betonar författarna hur de egna fälten är genomkorsade av idéer om genusordningar och sexualitet. Anständighetens moraliska och symboliska gränser är hela tiden ifrågasatta eller självklara utifrån tankeled som går att härleda till både orientalism och occidentalism, till djupt kända föreställningar om såväl de Andra som oss själva. En formulering som bör hållas så öppen att den inte på förhand avgör vilka som ska rymmas i det *vi* och det *dom* som meningen refererar till (jfr O'Dell 1999: 61ff).

För i denna process av ömsesidiga tillskrivningar är detta aldrig något givet. Tvärtom är vi som människor förmodligen alltid någon 'annans Andra'. Genom att uppmärksamma de platsbundna sammanhang som utgör artiklarnas empiriska förankring visar författarna hur sexualitet, moral och omoral blir till råmaterial för både egna och andras tolkningar av etnifierade och bekönade Andra (Gerholm 1998, 1999). 27 Ögonkast, begär, nakenhet och blygsel, beroende och oberoende, relateras i det lokala till en etnisk kompass vilken till-låter aktörerna att sortera och förklara attityder, värderingar och handlingar i termer av någons ursprung eller nationella hemvist. Ibland är detta ett betraktande där aktörerna koncentrerar sig på vad som uppfattas som de Andras tillkortakommanden och brister. I sådana fall rör det sig om blickar och kommentarer som internaliserat den bekväma självklarheten av att tillhöra det normala. Men ibland överskrids en sådan internaliserad självklarhet av ett betraktande som också faller på en själv. Även den egna personen kan ses som produkten av ett specifikt nationellt eller historiskt sammanhang.

Om artiklarna 14

Pendelrörelsen mellan det utåtriktade och det inåtvända betraktandet, mellan den etnifierande blick som omväxlande faller på omgivningen och på betraktaren själv, kommer bland annat till uttryck när Maria Bäckman i *Blond. Om förortens Andra* skriver om hur det är att växa upp och definieras som svensk tjej i en av de stigmatiserade förorter som redan kommenterats. Idag är det som vi sett brukligt att utmåla dessa förorter som till lika delar präglade av en exotisk annorlundahet och som främmande, skrämmande platser. De på olika grunder stereotypiserade förorterna framstår härigenom som en sorts koloniala enklaver, eller som miniatyrbilder av ett Orienten i mellanmjölksland. Bäckmans artikel problematiserar denna uppdelning från en viss lokal utgångspunkt: om förorten kan beskrivas som annorlunda i förhållande till något omgivande och föreställt självklart, vem eller vilka är då de Andra i förortsmiljön?

Bäckmans resonemang leder till en diskussion om den vanligen okommenterade *vithet* som i förorten gör att de föregivet svenska tjejerna knappast kan undvika att bli synliga och kommenterade. Vilka förväntningar möter dessa tjejer i gymnasiet och på fritiden? Hur navigerar de och deras klasskamrater i spänningsfältet mellan fördomar och förståelse? 28 Tjejernas manifesta vilja att inte vara som "svennarna" eller "rassarna" i innerstaden samsas med en lika tydlig ambition att premiera likhet framför skillnad. Trots detta händer det att tjejerna också ser hur de egna idealen om jämställdhet och kritiskt tänkande – hållningar som de placerar inom en västlig upplysningstradition – kolliderar med vissa av kamraternas praktiker och åsikter.

Om ett väsentligt spår i Bäckmans bidrag rör hur de tjejer hon följt beskriver sig som överdrivet synliga i sin förort, möter vi ett närmast omvänt förhållandet i nästa artikel. I *Manlighet i exil. Maskulinitet och etnicitet hos iranska män i Sverige* diskuterar Shahram Khosravi iranskfödda mäns upplevelser av att i Sverige bli osynliggjorda som män och heterosexuella subjekt/objekt. Även här analyseras hur andras förväntningar och föreställningar snävar in det personliga handlingsutrymmet. Med utgångspunkt i det etnifierade system av blickar, begär och föreställningar som männen ser som en väsentlig del av sin svenska vardag, analyseras hur denna blickarnas sexuella ekonomi för dem framstår som en existensiell exkludering.

Liksom Bäckman utvecklar Khosravi tankegångar som har att göra med konsten *att passera*, det vill säga förmågan och viljan att bli tagen för någon annan. Männen försöker hela tiden undgå att associeras med någon av de orientaliserande och stigmatiserande identiteter som hotar att snärja dem i den svenska diasporan. Tillskrivningar som i männens berättelser lika ofta kommer från svenska som iranska kvinnor. Trots sin gemensamma akademiska bakgrund och fasta förankring i medelklassen tvingas de ständigt att neutralisera de dominerande bilderna av sig själva som brutala och patriarkala *invandrarmän*. På ett intrikat sätt visar sig närvaron av denna starka stereotyp för männen som både ett synliggörande och

ett osynliggörande. I samma stund som de av omgivningen synliggörs som endera traditionella *mard-e-irani* (iranska män) eller som invandrarmän, osynliggörs och utesluts de också från den blickarnas sexuella ekonomi som de menar skulle bekräfta dem som män och individer.

Ann Runfors bidrag *Fängslande frihet. Paradoxer och dilemman i den moderna frihetsvisionen* borrar vidare i den frihetsproblematik som aktualiserats av de båda inledande artiklarna. Som Runfors påpekar är skolan som ett av "modernitetens expertsystem" en viktig kugge i förmedlandet av vad som framstår som självklart goda värden om frihet och autonomi. Utan att ifrågasätta värdet av oberoende och självständighet analyserar Runfors i sin artikel några av de överraskande inslag som i skolvärlden följer på denna vision om en fri och oberoende individ. Idén om den självständiga individen, obunden av traditioner och fri att välja sin egen framtid, är inte bara något som ekar av den koloniala räddningstanken, av *white mans burden* eller en *rhetorics of rescue*. I praktiken blir denna föreställning också paradoxalt nog till en sammansmältning av ett stort antal maktordningar vilka bidrar till att begränsa och underordna människor.

Hur är detta möjligt, och varför är modernitetens självutnämnda företrädare så ofta blinda för såväl sin egen kulturbundenhet som sin egen privilegierade position som normalitetens uttolkare? Med hjälp av begreppen *förhindrade* respektive *oförhindrade jag* problematiserar Runfors olika antaganden om vem det är som kan välja fritt och vem som tvärtom står under andras inflytande. Härigenom frilägger analysen samtidigt några av den moderna frihetstolkningens normativa och tvingande drag.

Runfors text krattar manegen för nästa artikel i antologin. Flera gånger under denna inledning har vi kunnat lägga märke till hur länder och regioner – som Sverige, USA och Mellanöstern – på ett symboliskt plan blir föremål för olika omtvistade tillskrivningar. Men detsamma sker även i det mindre formatet, något som blir särskilt tydligt då platsen ifråga omges av en särskild förväntan eller präglas av en pågående betydelsekamp. Moskén på Södermalm är ett exempel på hur även ett betydligt mindre rum kan vara bemängt med föreställningar om såväl samhörighet som konflikt. Precis som skolan, klassrummet och förorten låter sig moskén beskrivas som ett forum för tradering och ifrågasättanden av lokalt 30 omhuldade värden och livshållningar. På alla dessa platser är det möjligt att iscensätta lojalitet och avståndstagande, ett utrymme för skapandet av endera likhet eller skillnad. Beroende av betraktaren kan förorten och moskén endera presenteras som symboliska markörer för annorlundahet eller för en överskridande gemenskap. Men de kan också, i likhet med skolan och klassrummet, uppfattas som skådeplatsen för reflektioner, eller tvärtom tystnader, kring alternativa normaliteter.

I antologin får vi anledning att se närmare på alla dessa platser. I *Visningar i moskén. Mänsklighet och sätt att vara människa* följer David Gunnarsson guidade visningar av moskén vid Björns trädgård på Södermalm i Stockholm. Under dessa visningar förflyttar sig guider och besökare genom det sakrala rummet samtidigt som de också rör sig över skärningspunkter vilka inbegriper symboliska markörer som muslim, kristen, svensk och invandrare. För Gunnarsson är den centrala frågan hur guider och besökare gör sig begripliga och åtkomliga för varandra. Annorlunda uttryckt gäller det att visa hur det i moskén sker ett medvetet arbete för att kunna överbrygga det symboliska avstånd som annars ser ut att kunna kollapsa alla försök till ömsesidig identifikation. Som visas i artikeln sker detta genom att de inblandade utnyttjar olika strategier för att framhålla att de ingår i samma mänsklighet, att de är lika varandra. Från guidernas sida gäller det att med hjälp av *strategisk synkretism* vrida sig ur de tillskrivna positioner som annars hotar att förstärka redan existerande hierarkiska ordningar.

Men, som Gunnarsson framhåller, kan detta att vara människa ges skilda innebörder vid olika tillfällen. En och samma person kan omväxlande lägga tyngd vid att det handlar om att vara demokratisk eller respektfull och ödmjuk inför Gud. Paradoxalt nog är det därför också fullt möjligt att se hur likhetssträvandena i moskén ytterst vilar på ett antal föreställningar om skillnader, mellan muslimer och svenskar, muslimer och muslimer, och mellan kvinnor och män.

Tanken att enskilda kontexter och individer kan vara en fruktbar ingång till kunskap om större sammanhang märks även i Jenny Asks bidrag *Frihet som (an)svar. Om att tolka* 31 *'muslimska' kvinnors berättelser om moderskap, dotterskap och sexualitet*. Den empiriska avgränsningen är den här gången förhållandet mellan mödrar och döttrar som presenterar sig som muslimer i dagens Sverige. Vilka positioner tilldelas dessa kvinnor och vilka intar de själva i relation till dominerande, och kanske också konkurrerande, diskurser om moderskap, ungdom, kvinnlighet och sexualitet?

Ask låter sitt bidrag ta form av en resonerande analys av hur två kvinnor, från olika familjer, beskriver sina erfarenheter av att uppfostra barn respektive växa upp i en svensk transnationell kontext. Som ett gemensamt motiv återkommer deras ambivalenta reflektioner kring det idéinnehåll som kan knytas till begreppen frihet och ansvar: frihet och ansvar till vad, från vad, och för vem? Också i denna artikel reflekteras därmed teman som diskuterats på andra håll i antologin: känslan av att vara föremål för andras värderande och fördömande blickar; behovet av att neutralisera associationer till en orientaliserande och negativ annorlundahet; det kontinuerliga samtalet med sig själv om vem man är och vart man är på väg. I Asks bidrag

ägnas också ett betydande utrymme åt resonemang som belyser hur intervjuerna öppnar sig mot andra och större sammanhang. Centrala frågeställningar kommer då att röra betydelsen av de posi tioner som forskaren bär upp i sin egen person, men också om den osynlige *tredje närvarande* som ibland tenderar att helt ta över samtalet.

För att återknyta till de konkurrerande verklighetsbeskrivningar som också bör räknas till antologins ledord kan vi notera att de båda imaginära storheterna 'Orienten' och 'Sverige' inte bara är en meningsfull bakgrundskontext för ett stort antal reella möten mellan personer. De båda gränssnitten utnyttjas också som platsen och spelplanen för olika typer av divergerande utsagor om verkligheten. Den så kallat orientaliska dansen och debatten om hedersmordet på Fadime Sahindal är båda exempel på arenor som är genomsyrade av sådana omstridda tolkningar.

Med exempel från den orientaliska dansvärlden i Stockholm, befolkad av såväl amatörer som professionella utövare, 32 diskuterar Karin Högström i sin artikel *"Jag bjuder ut min dans, inte mig själv". Anständighetens gränser inom orientalisk dans i Stockholm* hur dansen blir lokalt meningsbärande från flera konkurrerande utgångspunkter. I enlighet med hur det tidigare i inledningen konstaterades att det symboliska 'Orienten' ibland också förknippats med olika former för ett positivt exotiserande, betraktar Högström dansen som ett exempel på hur Orienten i Väst tagit plats som en förebildlig annorlundahet. I dansandet söker svenskfödda kvinnor ett slags kvinnlighet, naturlighet och äkthet som de menar sig sakna i sin vardag. Dansarnas tolkningar av dansens innebörd äger dock rum i skuggan av den dominerande förståelse som fortfarande ser orientalisk dans som något kvinnor utför för att behaga och sexuellt egga upp män.

Denna iakttagelse leder Högström till att uppmärksamma hur de aktivas självpresentationer och dansframföranden ständigt är föremål för både externa och interna moraliska uttolkningar. De konkurrerande berättelserna om vad orientalisk dans är eller skall vara, som samsas i Stockholms dansvärld, länkas därmed till utövarnas önskningar om att få dansen erkänd som en "seriös konstform". Som Högström visar gäller det för dessa aktörer att minimera utrymmet för sexuella associationer och samtidigt maximera det egna inflytandet över situationen. Dansösen löper ständigt risken att gå över den tunna gräns som skiljer det som kan betraktas som en anständig rörelse, blick, leende och uppträdande från det anstötliga.

Också i antologins avslutande bidrag pågår en kamp om hur verkligheten ska beskrivas och förklaras. I *Fadime Sahindal och misstankens hermeneutik, Debatt, fenomen, projektion* diskuterar Simon Ekström det offentliga samtal som följde på mordet på Fadime Sahindal. Debatten om detta och andra så kallade hedersmord var ett samtal där luften snart tätnade av beskyllningar om orientalisering, främlings fientlighet och kulturrelativism. Men det polariserade debattklimat där kultur(teori)-kritiker och kultur(teori)förespråkare ställdes mot varandra berodde, enligt Ekström, inte bara på olika sätt att närma sig 33 frågor om kultur, likhet och skillnad. På lite avstånd blir det tydligt att de olika sätten att formulera problemet med de så kallade hedersmorden till stor del också gällde, och fortsätter att gälla, frågan om *vad* det är som ska synliggöras och problematiseras: morden, våldet och hederstänkandet, eller debatten i sig.

Ekström visar hur det offentliga samtalet i stor utsträckning kretsat kring påståenden om vad olika skribenter *egentligen* menat med sina inlägg. I de konkurrerande verklighetsbeskrivningar som uppstod i spåret av mordet på Fadime Sahindal formulerades långtgående tolkningar av motpartens avsikter och syften. Tolkningar där ord som kultur och skill-nad tilldelades en särskild betydelse. Som textmässiga markörer spelades dessa ord ut för att visa hur motpartens inlägg var endera verklighetsfrämmande eller moraliskt förkastliga. I detta spel om innebörder och verklighet gjordes fadimegestalten till ett tecken och en resurs som alla inblandade strävade efter att utnyttja för egna syften.

Litteratur

- Ahmed, Leila 1992. *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate.* London: Yale University Press.
- Anderson, Benedict 1992/1983. *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens uppkomst och spridning.* Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Andersson, Åsa, Berg, Magnus och Natland, Sidsel 2001. Inledning. I *Där hemma, här borta.* Stockholm: Carlsson.
- Azar, Michael 2005. Delen, delandet och den nationella gemenskapen. I *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering.* Paulina de los Reyes och Masoud Kamali (red). SOU 2005: 41.
- Berg, Magnus 1998. *Hudud. En essä om populärorientalismens bruksvärde och världsbild.* Stockholm: Carlssons.
- Berg, Magnus och Trépagny, Veronica 1999. Inledning. I *I andra länder. Historiska perspektiv på svensk förmedling av det främmande. En antologi.* Lund: Historiska Media.
- Berg, Magnus 1999. "Löjliga djävlar". Populärorientalistiska besvärjelser och kolonial nostalgi. I Svenska överord. *En bok om gränslöshet och begränsningar.* Raul Granqvist (red). Stockholm/Stehag: Symposion. 34
- Bhabha, Homi K 1994. *The Location of Culture.* London & New York: Routledge.
- *Bruket av kultur. Hur kultur används och görs socialt verksamt*, 2005. Magnus Öhlander (red). Lund: Studentlitteratur.

- Brune, Ylva 2003. "Invandrare" i mediegalleriets typgalleri. I *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Paulina de los Reyes, Irene Molina och Diana Mulinari (red). Stockholm: Atlas.
- Brune, Ylva 2004. *Nyheter från gränsen. Tre studier i journalistik om "invandrare", flyktingar och rasistiskt våld*. Göteborg: Göteborgs univ. (Diss)
- Carrier, James 2003. Introduction. I *Occidentalism. Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.
- Catomeris, Christian 2004. *Det ohyggliga arvet. Sverige och främlingen genom tiderna*. Stockholm: Ordfront.
- de Certeau, Michel 2002/1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- de los Reyes, Paulina och Mulinari, Diana 2005. *Intersektionalitet. Kritiska reflektioner över (o)jämlikhetens landskap*. Lund: Liber.
- *Där hemma, här borta*, 2001. Åsa Andersson, Magnus Berg och Sidsel
- Natland (red). Stockholm: Carlsson.
- Eriksson Baaz, Maria 2001. Biståndet och partnerskapets problematik. I *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv*. Michael Mc Eachrane och Louis Faye (red). Stockholm: Natur och Kultur.
- Eriksson, Chatarina, Eriksson Baaz, Maria och Thörn, Håkan 1999. Gobaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället. En introduktion till postkolonial teori. I *Gobaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Nora: Nya Doxa.
- Fazlhashemi, Mohammad 2001. Svenskarna moderniserar de äkta mattornas land. I *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv*. Michael Mc Eachrane och Louis Faye (red). Stockholm: Natur och Kultur.
- Fazlhashemi, Mohammad 2005. *Occidentalism Idéer om väst och modernitet bland muslimska tänkare*. Lund: Studentlitteratur.
- Forsgren, Tuuli 1999. Synen på samer. Vad säger 1700-talsdokument? I *Svenska överord. En bok om gränslöshet och begränsningar*. Raul Granqvist (red). Stockholm/Stehag: Symposion.
- Frykman, Jonas och Löfgren, Orvar 1985. På väg. Bilder av kultur och klass. I *Modärna tider. Vision och vardag i folkhemmet*. Lund: Liber förlag.
- Gerholm, Lena 1998. Raffset och slöja. Om tre engelska kvinnors hanterande av kroppsliga praktiker i äktenskap med egyptiska 35 män. I *Behag och begär. Kulturella perspektiv på kroppens, intimitetens och sexualitetens transformationer*. Stockholm: Carlsson.
- Gerholm, Lena 1999. Stereotyper och upplevelser. Om förståelsen av det främmande i äktenskap över gränser. I *I andra länder. Historiska perspektiv på svensk förmedling av det främmande*. En antologi. Mangus Berg och Veronica Trépagny (red). Lund: Historiska Media.
- Granqvist, Raul 1999. Sverige som (bak)tanke. I *Svenska överord. En bok om gränslöshet och begränsningar*. Stockholm/Stehag: Symposion.
- Granqvist, Raul 2001. "Virvlande lemmar" och "goda svenskar" i Kongo i hundra år. Om svensk rasism i vardande. I *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv*. Michael Mc Eachrane och Louis Faye (red). Stockholm: Natur och Kultur.
- Hall, Stuart 1992. *The Work of Representation. I Representation. Culture Representations and Signifying Practices*. Stuart Hall (red). Cambrige: Polity Press.
- Hall, Stuart 1997. *The Work of Representation. I Representation. Culture Representations and Signifying Practices*. Stuart Hall (red). London: Sage.
- Hall, Stuart 1999/1996. När inträffade "det postkoloniala"? Tänkande vid gränsen. I *Gobaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Catharina Eriksson, Maria Eriksson Baaz och Håkan Thörn (red). Nora: Nya Doxa.
- Hyltén-Cavallius, Sverker 2005. *Minnets spelrum. Om musik och pensionärskap*. Hedemora: Gidlunds förlag. (Diss)
- Jonsson, Stefan 1993. *De Andra. Amerikanska kulturkrig och europeisk rasism*. Stockholm: Norstedts.
- Le Clécio, Jean Marie Gustave 2005. *Afrikanen*. Stockholm: Elisabeth Grate bokförlag.
- Lewis, Reina 2004. *Rethinking Orientalism. Women, Travel and the Ottoman Harem*. London: Tauris.
- Lindqvist, Sven 1992. *Utrota varenda jävel!* Stockholm: Bonniers.
- Lindstrom, Lamont 2003. Cargoism and Occidentalism. I *Occidentalism. Images of the West*. James Carrier (red). Oxford: Clarendon Press.
- Lykke, Nina 2005. Nya perspektiv på intersektionalitet: problem och möjligheter. I *Kvinnovetenskaplig tidskrift*, nr 2/3.
- *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*, 2002. Paulina de los Reyes, Irene Molina och Diana Mulinari (red). Stockholm: Atlas.
- Mattsson, Karin 2001. Ekonomisk rasism. Föreställningen om de Andra inom ekonomisk invandrarforskning. I *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv*. Michael Mc Eachrane och Faye, Louis (red). Stockholm: Natur och Kultur. 36
- Mattsson, Katarina 2005. Diskrimineringens andra ansikte. Svenskhet och "det vita västerländska". I *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*. Paulina de los Reyes och Masoud

Kamali (red). SOU 2005: 41.
- Mc Eachrane, Michael 2001. "Neger och lokomotiv". Primitivism och modernitet i Artur Lundkvists författarskap. I *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv.* Michael Mc Eachrane och Louis Faye (red). Stockholm: Natur och Kultur.
- Mc Eachrane, Michael och Louis Faye 2001. Inledning. I *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv.* Stockholm: Natur och Kultur. Mcleod, John 2000. *Beginning Postcolonialism.* Manchester: Manchester University Press.
- Mebius, Anders 1999. Föreställningen om samerna som de Andra. Rasbiologi, genetik och självidentifikation. I *Järnbur eller befrielse. Studier i moderniseringen av Sverige*. Gösta Arvastson (red). Lund: Studentlitteratur.
- Molina, Irene 2005a. Koloniala kartografier av nation och förort. I *Olikhetens paradigm. Intersektionella perspektiv på o(jäm)likhetsskapande.* Paulina de los Reyes och Lena Martinsson (red). Lund: Studentlitteratur.
- Molina, Irene 2005b. Rasifiering. Ett teoretiskt perspektiv i analysen av diskriminering i Sverige. I *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering.* Paulina de los Reyes och Masoud Kamali (red). SOU 2005: 41.
- Molina, Irene och Paulina de los Reyes 2003. Kalla mörkret natt! Kön, klass och ras/etnicitet i det postkoloniala Sverige. I *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*, 2003. Paulina de los Reyes, Irene Molina och Diana Mulinari (red). Stockholm: Atlas.
- Narayan, Uma 1997. *Identities, Traditions, and Third -World Feminism.* New York/London: Routledge.
- Nayaran, Uma 2005. The Politics of Forgetting, The Politics of Rescue and Global, Institutional, Rascism. Shining some Light in the Dark side of Contemporary Feminism. Paper presenterat på *Crossroads – debating women's rights, racism and religion*, Oslo Universitet, 050501–03.
- O'Dell, Tom 1999. Det amerikanska Andra och berättelser om skillnad. I *I andra länder. Historiska perspektiv på svensk förmedling av det främmande. En antologi.* Magnus Berg ochVeronica Trépagny (red). Lund: Historiska Media.
- *Olikhetens paradigm. Intersektionella perspektiv på o(jäm)likhetsskapande*, 2005. Paulina de los Reyes och Lena Martinsson (red). Lund: Studentlitteratur.
- *Orientalism på svenska*, 2005. Moa Matthis (red). Stockholm: Ordfront. 37
- Puar, Jaspir och Rai, Amit 2002. Monster, Terrorist, Fag. The War on Terrorism and the Production of Docile Bodies. I *Social Text*. Vol 20, nr 3.
- Pripp, Oscar 2005. Den segregerande välviljan. Kultur som makt. I *Bruket av kultur. Hur kultur används och görs socialt verksamt*. Magnus Öhlander (red). Lund: Studentlitteratur
- Reimers, Eva 2005. "En av vår tids martyrer". Fadime Sahindal som mediehändelse. I *Olikhetens paradigm. Intersektionella perspektiv på o(jäm)likhetsskapande*. Paulina de los Reyes och Lena Martinsson (red). Lund: Studentlitteratur.
- Ristilammi, Per-Markku 1994. *Rosengård och den svarta poesin. En studie i modern annorlundahet.* Stockholm/Bruno Östlings bokförlag; Symposion. (Diss)
- Said, Edward 1995/1978. *Orientalism*. Stockholm: Ordfronts förlag.
- Sjöström, Rolf 1999. En nödvändig omständighet. Om svensk slavhanden i Karibien. I *Svenska överord. En bok om gränslöshet och begränsningar.* Raul Granqvist (red). Stockholm/Stehag: Symposion.
- Skovdahl, Bernt 1999. *Skeletten i garderoben. Om rasismens idéhistoriska rötter*. Botkyrka: Mångkulturellt centrum.
- Spivak, Gyatri 1988. Can The Subaltern Speak? I *Marxism and the Interpretation of Culture.* Cary Nelson och Lawrence Grossberg (red). Houndmills: Macmillan Education.
- *Svenska överord. En bok om gränslöshet och begränsningar*, 1999. Raul Granqvist (red). Stockholm/Stehag: Symposion.
- *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv*, 2001. Michael McEachrane och Louis Faye (red). Stockholm: Natur och Kultur.
- Tavakoli-Targhi, Muhamad 2001. *Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and Historiography.* Basingstoke: Palgrave.
- Tesfahuney, Mekonnen 2001. Globaliserad apartheid. Fästning Europa, migration och synen på de Andra. I *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv.* Michael Mc Eachrane och Louis Faye (red). Stockholm: Natur och Kultur.
- Vallström Mikael 1999. Att möta andra. Etnologins praktik och reflexivitetens konsekvenser. I *Järnbur eller befrielse. Studier i moderniseringen av Sverige*. Gösta Arvastson (red). Lund: Studentlitteratur.
- Vallström, Mikael 2002. *Den autentiska Andra. Om etnografi, etik och existens.* Uppsala: Etnologiska avdelningen, Uppsala universitet. (Diss)

Noter

1 I det följande används enkla citattecken för att markera att ett begrepp eller uttryck är föremål för flera lager av tolkningar, eller för att visa att formuleringen är medvetet tillspetsad. Dubbla citattecken förbehålls de ord eller meningar som är direkta citat.

2 Gränssnitt (eller engelskans interface) är ursprungligen ett lån från den tekniska vokabulär där termen avser platsen och formen för hur olika delar av ett system, till exempel olika programvaror, kommunicerar med varandra i en och samma datamiljö (jfr Hyltén-Cavallius 2005:237).

3 För den som vill komplettera dessa sidor med en introduktion till det större fältet av postkolonial teori hänvisas till Chatarina Erikssons, Maria Eriksson Baaz och Håkan Thörns utmärkta inledning i *Globaliseringens kulturer* (1999). En mer utförlig diskussion, om än med viss litteraturvetenskaplig slagsida, står att finna i *Beginning Postcolonialism* av John Mcleod (2000).

4 I sin numera klassiska artikel *Can the subaltern Speak?* (1988) resonerar Spivak om den särskilda variant av denna börda som hon beskrivit som "White man saving brown women from brown men". Liknande kritiska invändningar, mot såväl äldre koloniala projekt som en mer sentida västerländsk feminism, har även formulerats av Narayan (1997, 2005) och Leila Ahmed (1992).

5 Av detta kan man givetvis dra slutsatsen att alla kontakter mellan Väst och Orienten innebar en exploatering av de människor som de koloniala företrädarna gav sig ut för att vilja upplysa och hjälpa. Problemet med en sådan tankemodell är dock att den riskerar att utmåla de koloniala strävandena som helt och hållet monolitiska till sin karaktär. Men att dominans och förtryck var det i särklass *vanligaste* resultatet av mötet med de Andra är inte detsamma som att detta var den oundvikliga utgången. Mot en sådan uppfattning talar främst två omständigheter; dels att det koloniala projektet/en inte var (och inte är) en rörelse i avsaknad av inneboende spänningar och intern kritik; dels att viktiga humanitära insatser faktiskt genomfördes av personer med bakgrund i den koloniala administrationen. Ett sådant komplext porträtt tecknas exempelvis av Jean-Marie Gustave Le Clézio då denne skildrar sin egen uppväxt i 1940- och 50-talets Biafra och faderns praktik som läkare i olika delar av östra Afrika (Le Clézio 2005).

6 En användbar översikt av denna diskussion finns i Mcleod 2000.

7 Då bör det också tilläggas att Fazlhashemis avsikt i *Occidentalism. Idéer om väst och modernitet bland muslimska tänkare* (2005) i hög grad är en fråga om nyansering. I en historiskt grundad analys visar han hur den uteslutande negativt laddade *occidentalismen* bara varit en av de positioner som ledande muslimska tänkare intagit visavi Väst och vad som uppfattats som västliga influenser. Samma komplexa och ambivalenta inställning visavi Väst återkommer när historikern Muhamad Tavakoli-Targhi beskriver hur manliga persiska diplomater och resenärer i sjutton- och artonhundratalets Europa återger sina möten med europeiska 39 kvinnor. Som materialiserade sinnebilder för en både lockande och skrämmande modernitet kunde dessa kvinnor göras till idealiserade och erotiska objekt, lika väl som till arketyper för västligt förfall (2001:54ff). Se även David Gunnarssons och Shahram Khosravis bidrag till denna bok.

8 Benedict Anderson framställer framväxten av nationalstater som beroende av idén om föreställda eller imaginära gemenskaper. Enligt Anderson är bildandet av en nation beroende av antagande att människor inom samma nation delar något väsentligt utan att någonsin ha träffats eller ens känna till varandras existens (Anderson 1992/1983). Följer vi Anderson noterar vi alltså en dubbelriktad rörelse: nationen som idé bekräftar den nationella gemenskapen i samma stund som den antagna gemenskapen också legitimerar nationen.

9 Bland andra märks här *Svenska överord* (1999), *Sverige och de Andra* (2001), *Maktens (o)lika förklädnader* (2002), *Olikhetens paradigm* (2005) samt *Orientalism på svenska* (2005), men också de båda etnologiska antologierna *Där hemma, Här borta* (2001) och *Bruket av kultur* (2005).

10 Förutom den svenska kolonin Delawere eller Nya Sverige, i nuvarande Delawere och Pennsylvania (i svensk ägo åren 1638 till 1655) utgörs denna koloniala episod av de knappa hundra år som Sverige förfogade över den Västindiska kolonin S:t Berthélemy (1784–1878.) Men även om detta knappast räcker för att göra Sverige till någon av de betydande kolonialmakterna är det heller inte något som ska bagatelliseras. Som religionsvetaren Rolf Sjöström visar i sin beskrivning av S:t Berthélemy är det fullt möjligt att skildra också ett stycke svensk historia med utgångspunkt i slavhandel och tortyrliknande bestraffningar (Sjöström 1999).

11 Andra ingångar gäller bemötandet av minoriteter som resande ('tattare') eller romer ('zigenare'). Men resonemanget kan också tillämpas på delar av, eller till och med hela, den svenska folkkulturen. De vetenskapliga beskrivningarna av bondebefolkningen, eller av mer avgränsade grupper som "den lappländska nybyggarkulturen", konstruerade på en och

samma gång det moderna Sverige och det äldre folkliga skikt som höll på att försvinna inför undersökarnas ögon (Vallström 1999).

12 Som Narayan påpekar i en diskussion om olika västliga framställningar och tolkningar av änkebränning kan det dock vara ett misstag att förutsätta att koloniala representationer alltid kombineras med ett rasistiskt tänkande. Enligt Narayan kan en författare mycket väl presentera ett alster som företer otvetydiga likheter med en kolonial matris, utan att för den sakens skull ansluta sig till en rasistisk idévärld (Narayan 1997:53ff). Etnologerna Jonas Frykman och Orvar Löfgren sätter på ett snarlikt sätt en parantes för det svenska 1930-talets starka rashygieniska inflytande. Det är inte säkert att alla dessa rasbiologiskt anfäktade politiker, forskare och journalister verkligen har gjort sig förtjänta av epitetet rasister (Frykman & Löfgren 1985:33ff, jfr Skovdahl 1999:27ff). I flera av de texter som på senare år publicerats i Sverige är man däremot mindre benägen att göra någon sådan distinktion (se Mattsson 2001, 2005, 40 Molina & de los Reyes 2003, Pripp 2005 och Tesfahuney 2001). För ett utförligare resonemang om de påståenden om exempelvis *kulturrasism* och *kulturalisering* som aktualiseras av denna diskussion, se i första hand bidraget av Simon Ekström, med referenser, i denna volym.

13 Poängen med det intersektionella perspektivet är just att detta inte handlar om att addera olika typer av kategoriseringar i en ändlös rad av tillskrivningar. Istället utgår detta från behovet av att analytiskt uppmärksamma hur olika *samtidigt* verkande kategoriseringar genomkorsar varandra i en process som också innebär en förändring av de inblandade kategoriseringarna. Av denna anledning föredras ibland termen intraagerande som en analytisk etikett framför den snarlika interagerande (jfr Lykke 2005:8f).

14 De begrepp som här introduceras är försedda med referenser och mer specifika definitioner i respektive artikel.
41

Blond. Om förortens Andra

Maria Bäckman

42

Förorten påstås ibland fungera som ett tecken för något annat än det typiskt svenska. Med ett sådant perspektiv blir förorten också lätt till något som avviker från en föreskriven normalitet, något som fungerar som en markör för en stigmatiserad annorlundahet. Men vad händer med innehållet i kategorier som 'det svenska' eller 'det vita' när det lokalt är just dessa tillskrivna identiteter som problematiseras? Vad innebär det att i förorten förkroppsliga en position som svensk när svenskhet inte alls är något självklart eller eftersträvansvärt, när det tvärtom är något som människor ofta väljer att markera ett avstånd ifrån? I fokus för den här artikeln står några tjejer som alla vuxit upp i den typen av förortsmiljö som media gärna pekar ut som ett urbant problemområde (Ericsson m.fl. 2002). Avsikten är att studera hur dessa tjejer skapar och upplever identitet, gemenskap och skillnad i sin lokala miljö. 1 Det rör sig i det här fallet alltså om individer som av omgivningen närmast självklart betraktas som svenska. Trots att förorten är flickornas hembygd, en plats där de känner sig både trygga och fullständigt hemmastadda, är den paradoxalt nog också en plats där de kan uppleva sig själva som utpekade och uppmärksammade. Samma koloniala processer som med tiden ringat in ett stort antal förorter som främmande inslag i den svenska geografin (ibid 2002), har nämligen också rest en symbolisk barriär mellan tjejerna och den plats som de vistas på så gott som hela dagarna. Som svenskar i förorten blir de till något av en anomali, till några som själva blir främmande och annorlunda.

Med förorten i blickfånget

I tunnelbanan på väg till förorten Bergby söder om Stockholm sitter jag och läser tidningen *Metros* bilaga Gringo. 2 Jag fältarbetar sedan ett par veckor tillbaka i en gymnasieklass och känner mig fortfarande ny och inte helt hemtam i miljön. I tidningen finns en så kallad överlevnadsguide: "Förbered dig innan du ger dig ut i stadens ytterkanter. Gringo har den perfekta guiden till dig som vill överleva i förorten". 3 Med 43 det humoristiska tilltal som är förbehållet rösten inifrån målar bilagan upp bilden av förorten som bebodd av våldsorienterade gängmedlemmar, "blattar" som äter solrosfrön, bär på radband och pratar "Latin kingsvenska". På ett anslående sätt problematiserar tidningens fiktiva förort därmed också spridda föreställningar om etniska kategorier som svenskar och invandrare, svennar och blattar. Genom att ge sig fördomarna i våld framstår Gringos förort som en skrattspegel för den vita medelklassens förutfattade meningar om samhället i marginalen, dess invånare och miljöer. 4

I den här artikeln kommer också jag att analysera föreställningar rörande människor som bor och lever i stigmatiserade förorter (Ristilammi 1994, Molina 2005). Men min ingång till detta stereotypiserade persongalleri skiljer sig till viss del från vad som sätts i förgrunden av Gringos beskrivning. I bilagan lyfts en svensk närvaro i förorten fram som något avvikande och som något som skiljer ut en person från mängden. I den ironiska texten uppmanas en svensk besökare, för självklart antas han eller hon vara just *en besökare*, att förklä sig för att inte bli alltför avvikande och synlig. Ska du som är svensk gå på besök i förorten, använd hårfärgningsmedel och brun utan sol, rapporterar tidningen, och fortsätter: "Det går inte att glida runt i förorten med någon sorts blond Dolph Lundgren-frisyr. Alla i förorten är mörkhåriga./... /Är du för blek kommer du att lysa som en glödlampa i ett elefantarsle. Smörj in dig ordentligt".

I min diskussion är det just den svenska närvaro som Gringo presenterar som främmande i förorten som står i centrum. För att förstå vad det är jag vill göra måste det därför redan från början vara klart att även om många förorter idag kodas som annorlunda och stigmatiserade, som en sorts nygamla kolonier (Molina 2005), rör det sig ändå inte om platser dit svenskar bara kan ta sig på studiebesök, för vilka det är nödvändigt med en överlevnadsguide. På samma sätt som det i förorten finns människor som ger varandra etiketter som iranier, turkar eller chilenare, finns här också sådana som betecknas som svenskar. Även dessa svenska förortsbor 44 dras in i, och bidrar naturligtvis också själva till, det korsdrag av tillskrivningar som hämtar kraft ur idéer om något typiskt svenskt och något lika typiskt icke-svenskt.

För även om det går att motsäga Gringo på den punkt som har att göra med svenskarna som tillfälliga besökare i förorten, måste man nog ge framställningen rätt vad gäller deras överdrivna synlighet. Också tjejerna i min studie hyste en tydlig ovilja mot att lysa "som en glödlampa i ett elefantarsle". Känslan av att vara avvikande och annorlunda beskrevs många gånger som en obehaglig och kroppsligt grundad upplevelse. Det är denna utanförskapets och innanförskapets lokala och relativa natur jag avser att diskutera. Jag ska använda mig av resonemang kring plats, klass, religion, kön och sexualitet för att visa hur likhet och skillnad är något som ungdomarna skapar och upprätthåller i situationella förhandlingar. Samtidigt som ungdomarna av sin omgivning alltså tillskrivs positioner av likhet och olikhet gör de sig också aktivt till lika eller olika.

Begrepp som svensk, jugoslav, marockan eller tysk kan tyckas vara en typ av etiketter som reproducerar skillnadsskapande genom att vara grundat i en essentialiserande syn på etnicitet som härkomst, ursprung och odiskutabla rötter. Att jag i min text ändå använder dessa, på goda grunder omstridda termer, beror på att de är använda och betydelsefulla i de kamratkretsar som jag har fått en inblick i. Eftersom det jag är ute efter rör den lokala meningsfullheten i begrepp som svensk och invandrare finner jag det motiverat att då och då upprepa dessa emiska kategorier (jfr Andersson & Berg 2001:78). 5 Däremot är mitt användande inte grundat på någon av de officiella etiketter som går under benämningen medborgarskap eller utlandsfödda. Rent konkret innebär detta att de tjejer som jag studerar inte behöver vara svenska medborgare eller födda i Sverige, för att här ändå diskuteras som svenskar. Det viktiga är att de alla tänker på sig själva som svenskar, och omnämns så av andra (ibid:78).

Ett väsentligt påpekande är dock att dessa tjejer, till skill-nad från flertalet av sina kamrater, trots allt har möjlig heten 45 att kliva ur sin relativa synlighet i förorten och passera som svenskar med de fördelar som denna position kan föra med sig på andra arenor. Deras status som annorlunda äger ett drag av tillfällighet, vilket skiljer deras situation från hur dominerande nationella eller postkoloniala diskurser vanligen formerar mer beständiga inne- och uteslutningar.

Att markera det omarkerade

Avstampet för denna artikel är alltså ett fältarbete i en gymnasieskola i en socialt och etniskt heterogen förort. Som många andra liknande skolor präglas också denna av en negativ spiral av vikande elevunderlag. Elever med svensk bakgrund och studiemotiverade elever med höga betyg tenderar att söka sig till andra skolor med högre status i innerstaden eller närförort. Redan efter ett par besök inser jag att den här skolan och dess elever på många sätt skiljer sig från dem jag mötte när jag för några år sedan studerade en mer socialt och etniskt homogen gymnasieskola norr om Stockholm. Även där fanns jag med i klassrummet, väntade i korridorerna och pratade i cafeterian. Men, som en tydlig kontrast till vad som nu hela tiden pågår, förhöll sig inte dessa ungdomar aktivt till andra etniska, religiösa eller sociala grupper. Faktum var att de inte ens verkade reflektera över sig själva som någonting annat än som unga, eller som endera tjejer eller killar. Då som nu är min tolkning att som medelklass och infödda svenskar tillhörde dessa elever det normgivande skikt i samhället som *andra* jämför sig med, tar spjärn mot eller försöker efterlikna. Själva förkroppsligade de normen, den tysta normalitet som sällan har anledning att betrakta sig själv utifrån (Bäckman 2003: 119).

Liknande tankar kring den oreflekterade normaliteten återfinner man hos andra som har studerat konstruktionen av kategorierna svenskar och invandrare (Andersson 2003, Fundberg 2003, Runfors 2003). Det handlar om en normalitet som är så oomtvistad att den inte ens syns. Richard Dyer har föreslagit en tolkning som går ut på att vitheten som *ras* blivit 46 så starkt förknippad med det normala att det vita skinnet blivit både osynligt och taget för det sant mänskliga. Vithet har av

historiska skäl uppnått en sådan status att det blivit liktydigt med den privilegierade positionen att bara *vara*. Andra raser och andra människor har definierats efter deras inbördes avstånd till det vita som en genomskinlig norm. Vitheten har vilat i sig själv. Befriad från den uppståndelse som följer på att bli uppmärksammad har vitheten kunnat kommentera andra, utan att själv bli sedd (Dyer 1997, jfr Fundberg 2003:183). Just därför är det en utmaning att göra det vita synligt, att visa på normalitetens hela tiden konstruerade natur. Men vad händer när vitheten tvärtom görs till det avvikande? När det faktiskt är det 'blonda' som rasialiseras?

Dyer menar att det är viktigt att göra "vitheten märklig" (1997) och Amy Shuman är inne på något liknande när hon påpekar behovet av att "markera det omarkerade" (1993). För båda handlar det om att lägga märke till något som vanligen inte gör något väsen av sig (jfr Fundberg 2003). En återkommande slutsats är också att det är majoritetssamhällets självförståelse som mestadels tilldelas den normala positionen i dessa möten (Pripp 2002, Ristilammi 1994, Lindqvist 2002b). 6 Men, det finns alltså även lokala kontexter som uttrycker något annat, där dominansförhållandena är mer oklara. Den komiska poängen i den tidigare refererade artikeln i Gringo är visserligen beroende av innerstadens fördomar om förortens människor, men för att kunna fungera fullt ut behöver den också de omvända rollerna. Som i en annan skrattspegel kan vi därför dra på munnen även åt förortens stereotypa tänkande om deras andra. Innerstaden och dess skiftande befolkning är lika frusna i en reducerande stereotyp som förortens (jfr Hylland Eriksen 2000).

Om detta stämmer, om det faktiskt är så att det blonda ibland kan vara märkligt, synligt och avvikande, hur, var och när sker då detta? Och om denna omkastning är något som äger rum lokalt och situationellt, vad betyder då förorten som en *plats* för dylika processer?
47

Svennarna

Bland eleverna hamnade jag så gott som omedelbart i ett virrvarr av identitets positioner, föränderliga lojaliteter, provisoriska gemenskaper och skiftande tolkningar av vad som utgör grunden för upplevelser av gemenskap och avvikelse. Mina inledande planer på att studera tjejer som kategoriserades som svenska, i kontrast till ungdomar med annan etnisk bakgrund, kom snart på skam. Eller mer exakt var det min förväntan om att saker och ting skulle vara *tydliga* som kom till korta. Förvisso visade sig etnicitet vara betydelsefullt men inte alltid så som jag förväntade mig. På ett sätt kan man säga att de gränser jag kom dit med inte fanns, samtidigt som de på vissa sätt var mer relevanta än jag ens kunnat föreställa mig. Kanske är det mest rättvisande att konstatera att både markörer och gränser skapades, men att de var kontextuellt elastiska snarare än knivskarpa och tydliga. För att illustrera hur detta skillnadsskapande kunde gå till ska jag återge ett utdrag ur fältdagboken.

När medialektionen är slut går Basim fram till vita tavlan och ritar en tunisisk flagga. Han skriver Tunisien med utropstecken bredvid. Tiina går då också fram och ritar en svensk flagga och skriver Sverige bredvid. Hon backar en bit och står en kort stund och tittar på tavlan, sedan går hon fram och ritar en flagga till, likadan som den svenska, och skriver Suomi bredvid eftersom hennes mamma är finsk. Bodil, vars mamma också är finsk, säger åt henne att hon har ritat flaggan fel, det är korset som ska färgläggas blått, inte fyrfälten. Tiina suddar och ritar flaggan igen, nu efter Bodils anvisningar. Flaggteckningen är ovanlig, flickorna brukar inte framhäva sin etniska bakgrund på ett så här expressivt sätt. Basim och Ali har jag däremot vid några andra tillfällen sett rita det de kallar sina hemländers flaggor.

48

De tre unga kvinnor vi kommer att bekanta oss närmare med i artikeln är kompisarna Bodil, Josefin och Tiina, som alla går sista året på gymnasiets samhällskunskapsprogram. Flera av deras klasskamrater kommer också att på olika sätt dyka upp i texten, genom observationer eller i samtal. Tiinas teckning skulle kunna ses som en vilja till skillnad, ett utslag av nationalism, ett framhävande av etnicitet eller som ett sätt att visa vem hon är, var hon hör hemma eller vem hon vill vara. Men hennes teckning kan också, paradoxalt nog, tolkas som ett framhävande av likhet och en vilja att överbrygga gränser. Tiina visar att även hon har en etnisk bakgrund och en flagga att identifiera sig med, att också hon, trots ljus hy och blå ögon, har rötter som sträcker sig utanför de svenska gränserna. Med kommentarer och flaggor kan scenen vid tavlan läsas som att Tiina förhåller sig till en situationsbestämd normalitet. Enbart en svensk flagga skulle kanske inte betraktas som riktigt rumsren, så den finska härkomsten lyfts fram, fast Tiina inte riktigt vet hur flaggan ser ut. Hennes teckning kan tolkas som att vi alla är etniska, att vi alla har en natio-nell identitet som tillfälligt kan markeras, att vi alla är flaggmänniskor, även om vi inte alla, likt Basim, har vårt lands flagga uppnålad på väggen över sängen. Men, som Bodil vid ett tillfälle påpekar, han skulle nog inte haft den på väggen om han bodde i Tunisien, precis som varken Tiina, Josefin eller Bodil har några flaggor på sina väggar hemma.

De tre tjejerna upplever sällan positionernas flytande karaktär som något problematiskt. Tvärtom menar de att frånvaron av fasta kategorier är att betrakta som en social tillgång. Men detta är en tillgång som flickorna tillskriver sig själva. Andra människor, som lever i en mindre sammansatt miljö, tänker de sig däremot gärna som hindrade och hämmade av de gränser som de själva med lätthet hoppar över.

I tjejernas framställningar projiceras de egenskaper man inte vill kännas vid hos sig själv i första hand på innerstaden och de så kallade "svennarna" (jfr Andersson 2003:44). Detta är en grupp svenskar man tar spjärn emot, några som får symbolisera en föreställd olikhet. För att låna ett begrepp från 49 Don Kulick (2003) går det utmärkt att tala om svennarna som en aktiv *motidentifikation*. Majoritetsbefolkningen utmålas ofta som den kulturellt överordnade parten i samspelet med olika minoriteter och borde kunna vara en kategori som tjejerna antas vilja signalera en viss strategisk samhörighet med. Men här är det alltså fråga om motsatsen. För tjejerna ligger inte svennarnas attraktionskraft i deras uppenbara potential för att uttrycka och formulera en ömsesidig likhet. Det som gör dem intressanta är tvärtom deras användbarhet som symboliska motpoler, de är kort sagt allt det som flickorna själva inte är. 7 Svennarna har ingen egen erfarenhet av förorten eller av de människor som bor där. De kommer från innerstaden eller några av de medel/överklassförorter som i tjejernas ögon inte kvalificerar sig som "riktiga" förorter. Svennarna är heller inte bara svenskar i största allmänhet, de är "übersvenska" människor som lever i skyddade rikemansreservat utan kontakt med världen utanför. Härigenom har de också ett övermått av de fördomar som tjejerna berömmer sig av att sakna. Svennarna känner inga invandrare och har högst stereotypa föreställningar om livet i förorten. För tjejerna, däremot, är förorten en hemtam miljö. Här gör man inte skillnad på folk och folk och här överlever inga fördomar.

I våra samtal om hur det är att leva och bo i förorten kommer ofta denna autentiska och erfarenhetsbaserade känsla i förgrunden. Gång efter annan kommer tjejerna tillbaka till att det är viktigt att vara trogen sin uppväxtmiljö och sina klasskamrater, men de pratar också om att vara äkta och sann mot sig själv. Förorten blir en fråga om lojalitet, både vad gäller sig själv, kamraterna och den fysiska platsen. Självfallet implicerar detta betydelsen av att signalera gränsdragningar mot andra, som folk från "innerstan" och "finare" förorter. Men som vi sett handlar det också om att lyfta fram en egen kompetens, att man vet hur det är, och att den kunskapen bidrar till en mer nyanserad förståelse och bild av den egna omgivningen (jfr Bäckman uu, Ehn 1991 & 1993).

Resan till Djursholm

För något år sedan hade klassen ett utbyte med en gymnasieskola i Djursholm. 8 Tanken var att klassen skulle träffa och samtala med några jämnåriga, som sedan skulle göra en motsvarande utflykt till Bergby. Detta möte var uppenbarligen omvälvande för Josefin och Tiina och något de pratar länge och mycket med mig om. Tjejerna återvände till förorten i en starkare förvissning, inte om att de var svenskar, utan att de var just förortsbor. För Josefin och Tiina blev utbytet med ungdomarna i Djursholm på en och samma gång en skillnadsskapande, hierarkiskapande och identitetsskapande resa.

För att förstå vad det var som skedde under dessa utbytesdagar måste man känna till att flickorna i sin kontext sällan upplever en identifikation med arbetar- eller underklass. Tvärtom talar de om sig själva som några som har det relativt bra. Josefin poängterar hur hon bor i den fina delen av Bergby och Tiina har alltid känt sig stolt över sin pappas arbete på Ericsson och familjens fyrarummare. Flickorna strävar efter att inte igenkännas som arbetarklass och med Beverly Skeggs kan man därför säga att de både *disidentifierade* sig med arbetar klassen och *dissimulerade* sin klasstillhörighet (Skeggs 2000:119, jfr Ambjörnsson 2004). 9 Att då hamna i ett sammanhang där man oväntat definieras och tvingas definiera sig själv på ett annat sätt än tidigare, gör att stoltheten rinner undan och ersätts av känslan av att vara "värsta underlägsen" som Tiina, med huvudet framböjt, mumlar under håret vid ett intervjutillfälle. För att förtydliga vad hon menar ger hon en kort ögonblicksbild från besöket i den andra skolan.

> *Så kom det in en kille och typ såhär skulle berätta någonting och vi kände att vi borde typ presentera oss och han typ kollade på oss som att vi var typ så liksom värdefulla för honom [visar mellan pekfinger och tumme – ingenting]. Och när jag berättade vad mina föräldrar jobbar med, som att min pappa jobbar på Ericsson, jag har liksom alltid tyckt att min pappa varit värsta högt uppsatta liksom, så kommer han där och hans pappa är chef för någon bank liksom!*

Enligt Skeggs är fattigdom tecknet framför andra för att förstå klass (2000:124). Samtidigt är fattigdom i allra högsta grad ett relativt begrepp. I sin vardagliga miljö upplever sig flickorna, om inte som rika, så i alla fall som hyggligt välmående. Men i mötet med dem som de uppfattar som verkligt rika, de med både pengar, positioner och inflytande, blir den egna

frånvaron av kapitalvaror, stora bostäder och vidlyftiga semestrar plötsligt synlig. Insikten om den egna relativa fattigdomen blir påtaglig, ett förortens delade skammärke.

Under våra samtal om besöket i Djursholm kommer tjejerna flera gånger spontant tillbaka till hur främmande man varit inför varandra, som om man kommit från två helt skilda världar. Tiina berättar hur hon skulle förklara för en kille hur hon bodde, och hur chockartat det var för henne, att han, utifrån sin verklighet, först inte förstod, inte *visste*, vad en fyrarummare var. Händelsen gav upphov både till känslan av överlägsenhet – han vet inte mycket om verkligheten – och av ett tydligt underläge, när han i sin tur berättade om hur hans familj bodde.

> *Han bara, han fattade inte, jag var tvungen att förklara att det var en lägenhet med fyra rum och kök. Han bara, jaha räknas badrum som ett av rummen då? Så jag fick förklara liksom, hur en lägenhet, hur det ser ut såhär. Så fattade jag inte varför han såg så chockad ut, så skulle han förklara själv hur hans hus såg ut. Jamen, vi har två salonger och så har vi vinkällare, så har vi typ biblioteket och så pappas kontor, mammas sovrum och pappas sovrum för de sov inte tillsammans hans föräldrar. Och han hade typ ett sovrum, så hade han ett rum där han typ, han hade två rum, ett där han sov och ett där han gjorde saker. Pool och grejer, och biljardrum hade de också...*

Josefin fortsätter med att fylla i hur overkligt hon tyckte att det kändes. Hon tycker att hon känner människor som är både fattiga och rika, men hennes tidigare erfarenheter har ändå inte förberett henne på att det fanns ungdomar som var *så* rika, levde *så* skyddat och hade *så* lite erfarenhet av vanliga människors liv.

Det ekonomiska avståndet mellan de båda förorterna framstår i de här berättelserna som fullständigt oöverstigligt. Hur skulle ungdomarna kunna förstå varandra, när de i Djursholm inte ens visste vad en fyrarummare är för något? Utbytet med de andra eleverna var något som stöttes och blöttes av tjejerna själva. Men intressant nog nämndes aldrig ett ord som klass i försöken att förstå och förklara dessa möten. Lika lite var de beredda att kategorisera sig själva eller de andra i så-dana termer. Ändå menar jag att det var ett klassmöte som skedde. Det tjejerna gjorde var en *omvänd* klassresa i express-fart. För tjejernas vidkommande kan mötet beskrivas som en påträngande och genomgripande upplevelse av såväl olikhet som underlägsenhet gentemot de svenska ungdomarna i den fina förorten. Men, utan att det uttalat uppstår vare sig klass identifikation, klassmedvetenhet eller klasskänsla hos en själv.

Men kanske var känslan av att inte vara värd lika mycket ännu starkare när eleverna från Djursholm skulle besöka Bergby. Nästan ingen kom. Och de som dök upp fick antagligen sina fördomar om Bergby som en sunkig, kriminell förort bekräftade, berättar flickorna. Samma dag som de fåtaliga besökarna anlände till den södra förorten skedde nämligen ett mord utanför skolan och stora delar av skolan var avstängda.

Resan till Djursholm ger också *platsen* en ny och starkare innebörd. Erfarenheten av förorten som en särskild plats ger gemensamma referensramar för ungdomarna, som blir än mer tydliga i mötet med eleverna från Djursholm (jfr Stewart 1996). Med plats avser jag då dels de föreställningar och representationer som knyts till ett visst område (jfr Franzén 2005), alltså andras och egna innebörder som på olika sätt inverkar på de människor som vistas på eller bebor en viss plats. Med ett sådant synsätt blir det möjligt att hävda att platser i en mening skapas genom sociala processer (jfr Cresswell 2004:49). Men jag menar att platsen också är de faktiska möjligheter och begränsningar som den fysiska miljön innebär. Hus, gårdar, gator, torg är självklara inslag i ett sådant mer materiellt platsbegrepp, men också de människor som finns i och rör sig över den fysiska miljön. Tillsammans skapar dessa båda aspekter grunden för en tredje förståelse där platsen bär upp speciella villkor för perception och erfarenhet. Mer exakt är det detta som skapar den upplevelse av att känna sig hemma som tjejerna försökte förmedla till mig. Översiktligt kan denna tredje aspekt översättas med de subjektiva och emotionella värderingar man som individ själv kopplar till en plats (jfr Agnew 1987, Tuan 1974).

Besöket i Djursholm inbegrep samtliga dessa variationer av vad en plats är och betyder. Men här omkodas också på ett tydligt vis den egna skolan och hemorten. Den egna förorten skapas som mer hemma, mer lik och mer normal än innan. Känslan av samhörighet och lojalitet med dem som bor och lever där stärks av mötet med de främmande ungdomarna i den mer gynnade förorten. Kvar blir en stark upplevelse av likhet och gemenskap med de egna klasskamraterna. Dessutom: i Djursholm blir de egna klasskamraterna med annan etnisk bakgrund en minoritet, synliga och främmandegjorda på en och samma gång. De blir till några som flickorna tror ger upphov till både rädsla och förakt hos djursholmsungdomarna. Tiina berättar upprört hur de rika tjejerna knappt pratade med klasskompisen Katja "för att de såg ner på henne för att hon är rysk". Från att tidigare bara varit klasskamrater eller kompisar blir de nu också invandrare. I Djursholm "fanns det ju inga invandrare", som Tiina konstaterade.

Mötet som kunde ha blivit en påminnelse om något *likt*, något svenskt och därför välbekant, blev därmed en skrämmande och nästan overklig inblick i en värld som paradoxalt nog framstod som *mer annorlunda* än något man hittills stött på. Kanske blev det så för att det före besöket ändå fanns en förväntan om likhet? Kanske var en del av det omskakande intrycket följden av att man någonstans ändå föreställt sig ha en gemenskap, en delad identitet, med de jämnåriga och etniskt svenska ungdomarna i Djursholm? Om det fanns så-dana förhoppningar kom de snart på skam. Istället för den föreställda gemenskapen (Anderson 1983) gav mötet en bitter 54 eftersmak av underlägsenhet och deklasserande torftighet, samtidigt som det skapade starka känslor av lojalitet med den egna förorten, skolan och klasskamraterna.

Den farliga förorten

Flickornas främsta erfarenhet av hur folk uppfattar deras förort är annars rädsla. Människor vågar inte åka dit ut. "Nej, jag vill inte bli rånad", härmar Josefin svenska vänner från andra typer av skolor. Många av deras bekanta vägrar helt enkelt att åka och hälsa på dem. "De åker typ inte närmre än till typ Liljeholmen, sedan så blir det sådär: Ääää jätteläskigt! /.../. De tror att de kommer att bli rånade om de kommer hit, att det är bråk här", berättar Josefin. Även flickornas val av skola ifrågasätts eftersom de flesta svenska vännerna valt att söka sig till skolor med högre status närmare stan. "Hur kan du gå där?!" , menar Tiina är en vanlig reaktion på hennes val av skola. Andra kompisar tycker att det är märkligt att de dessutom väljer att umgås med de andra i klassen "De har så mycket fördomar om hur en klass i Bergby ska se ut". Josefin faller Tiina i talet och berättar om hur det var när hon skulle gå ut med några kamrater ett par veckor tidigare. De var på väg till ett ställe som heter Stockholm kök och bar, när Dragan ringde och sade att han, Paul och några andra från klassen också var på väg dit. Josefin såg att hennes kompisar blev jättenervösa eftersom de inte visste vilka killarna skulle visa sig vara. "Så de träffade Paul och han ser ju ändå svensk ut och ba okey, det var lugnt och Rebecka hade i alla fall träffat honom förut, så det var okey". Enligt Josefin blev tjejkompisarna alltså påtagligt lugnade av att de själva kunde märka att de utländska klasskompisarna "var som vilka som helst".

Det här är inte den enda gången som tjejerna berättar att de blir sura på sina kompisar och att de får försvara sin skola och klasskamraterna inför dem. Men, som Tiina visar här nedan, tror de samtidigt att mycket av kamraternas attityd och fördomar går att förklara med hänvisning till vilken skola de går i.

55

> *Man blir så jäkla förändrad tror jag av att gå i sådan där innerstadsskola. Som de här två som jag umgicks med när jag var yngre/.../jag tittade i deras skolkatalog för två år sedan, jag satt faktiskt och letade invandrare eller någon som såg utländsk ut, jag hittade typ fyra stycken! Men de har ändå umgåtts med min chilenarkompis, så jag tycker det är så konstigt hur man kan få fördomar på bara något år sådär, bara för att man byter umgänges krets. Så är det som att man anpassar sig efter innerstadsungarna typ.*

Men det är inte bara tidigare kompisar som skaffar sig både nya umgängen och nya fördomar, detsamma kan också hända en själv. Tjejerna är väl medvetna om att det hela tiden skapas nya gränser och motsättningar. Utifrån sina nuvarande lojaliteter, sin skola och sina vänner, ser och uppmärksammar de lätt när det görs skillnad mellan människor ifrån olika platser och sammanhang. Väl medvetna om hur mörkhyade kompisar ofta drabbas av rasism och fördomar, menar de att de skaffat sig en djup motvilja mot allt som andas rasism. Men samtidigt kan de också notera att de har fått en benägenhet att tillskriva andra sådana åsikter.

När vi pratar om hur det är att växa upp i Bergby konstaterar Tiina frankt att hon har fått *andra* fördomar sedan hon började på Bergbys gymnasium, "Jag har fått fördomar mot såhär... innerstadsungar"." Ja, det har jag också", håller Josefin med. "Det har jag aldrig haft förut", fortsätter Tiina, nästan förundrat. "Det är verkligen såhär", säger Josefin, "det finns förorten och så finns det innerstan". Vad tänker man om dem i innerstan, frågar jag. "Snobbar, backslick, fördomsfulla, halvrasister", säger Josefin. Tiina fortsätter, "Jag tror att det är det första som kommer upp, det är *rasister*, när jag tänker på innerstadsungar. Även om säkert, alla är säkert inte det...man *känner* det så".

Främlingsfientligheten är ett tema som ofta återkommer i såväl tjejernas och mina samtal som i klassrummets meningsutbyten. Även om ingen i klassen öppet skyltar med sådana åsikter har flera vänner som röstat på något främlingsfientligt 56 parti. Under en redovisning på samhällskunskapen, om nazismen som ideologi, kastar någon fram att det nog rör sig om personer som själva har blivit rånade av invandrare. I klassrummet är dock den enhälliga uppfattningen att kompisarna är aningslösa och naiva. Josefin säger att hon för sin del tror att främlingsfientligheten bottnar i ett segregerat i samhället, att svenskar och invandrare aldrig blandas utan att alla håller sig för sig själva.

Men så lägger hon till, att det finns undantag, svenskar som "får" umgås med invandrare. Det rör sig här inte, som man kanske skulle kunna tro, om en felsägning eller en slarvig formulering från Josefins sida. Hon menar precis vad hon säger. De svenskar som enligt henne umgås med invandrare är uppvuxna i förorten, de kan umgås med och accepteras av invandrarna för att de inte betraktas som svenskar. "Om någon innerstadsunge skulle få för sig att han vill bli kompis med någon invandrare i förorten kan han glömma det, tjena liksom!". Bodil tror å sin sida att svenskar blir lite rädda för invandrare därför att invandrarungdomar låter mer. Men hon menar också att invandrargängen har ändrat attityd och beteende under senare år. Flera gånger under senare tid, berättar hon, har hon sett hur äldre svenska tanter sagt till ungdomsgäng som inte lyssnat på dem utan istället svarat: "Jävla svennekärring!" Bodil tycker att det är jättekonstigt, hon är van vid att invandrare respekterar äldre och att de brukar säga att det är svenskar som inte har respekt för äldre. Ali nickar instämmande.

På detta vis vandrar tillskrivningar och sympatier fram och åter mellan olika fasta och flytande grupperingar i förorten, skolan och samhället. Bäst kan detta liknas vid ett aldrig upphörande *arbete* med att orientera sig mellan tolerans och fördömanden, mellan tillhörighet och avståndstagande. Det är heller inte alltid som kontakterna med omvärlden innebär mer av en förlösande vidsynthet. Lika gärna kan följden bli tydligare stereotyper och mer markerade gränser. Med hjälp av ett par nedslag i klassrumsdiskussioner och gruppsamtal 57 ska jag här återskapa ytterligare en del av de förhandlingar som detta arbete förde med sig.

Är tobak synd?

Tjejernas diskussioner visar hur de ofta anstränger sig för att skapa likhet mellan sig och kompisarna. När Bodil gick i mellanstadiet var majoriteten av hennes klasskamrater ortodoxa kristna. I hennes klass var det normala att vara troende och att på olika sätt manifestera sin religiösa tillhörighet, genom att till exempel bära ett kors om halsen. Att *inte* bära ett kors blev därför uppfattat som en markering och ett avståndstagande. Bodil upplevde det som att alla var tvungna att bära kors. Var man inte religiös och bar ett religiöst tecken var man konstig, snudd på "ond". Så för Bodil blev den pragmatiska lösningen att helt enkelt hänga på sig ett kors, då blev det lugnt. Att manifestera en religiös identitet blev ett sätt att skapa likhet, att inte avvika. 10

Beatriz Lindqvist beskriver något liknande när hon analyserar hur etniskt svenska kvinnliga studenter vid Södertörns högskola förhåller sig till sina likaledes kvinnliga kurskamrater med annat ursprung. De förra studenterna såg vanligen sig själva som uttalade antirasister och enligt Lindqvist ledde detta till att de också tenderade att förneka alla påståenden om kulturell olikhet. De föreställde sig att alla människor delar samma ideal och grundläggande värderingar och förnekandet av olikhet sågs som ett effektivt sätt att motverka fördomsfulla eller rasistiska attityder. Men, som Lindqvist visar, blev konsekvensen av att det inte fanns några "andra", att alla antogs vara *lika* dem själva. Det var värderingarna hos den dominerande majoriteten som utgjorde den norm som alla andra förutsattes vilja efterleva (Lindqvist 2002b). Utan att på något sätt vilja jämställa de två situationerna kan Bodils berättelse om sin uppväxt på ett snarlikt sätt förstås som att hon den gången kämpade för att bli kategoriserad som lika istället för annorlunda. Bara med den skillnaden att det var klasskamraternas självklara religiösa anknytning som 58 utgjorde den dominerande norm som den svensk-finsk-norska Bodil försökte leva upp till. 11

Men andra gånger är det inte lika lätt att ta sig förbi religionen som en skillnadsskapande probersten. En dag då bara Bodil, Tiina, Josefin, Paul, Basim och Ali har kommit till lektionen i samhällskunskap ska Tiina redovisa ett enskilt arbete om kommunismen i Ryssland. Det blir lite pratigt i klassrummet medan hon förbereder redovisningen, skriver på vita tavlan och plockar med sina papper på skrivbordet. Framme vid katedern ska Tiina precis börja sin presentation när jag plötsligt hör Paul höja rösten och säga med en nästan aggressiv ton: "Tobak, är inte det en synd?" Han sitter vänd bakåt mot Ali, en muslimsk klasskamrat, som precis lägger in en snus. Ali svarar inte. Paul fortsätter, apropå Alis snus, "tobak, är det synd?" , Ali mumlar bara. Paul fortsätter, nu mer uppretad: "Är det synd att dricka? Är det synd att knulla?" Basim, som också är muslim, svarar istället för Ali, "inte inom äktenskapet". Paul fortsätter med högre röst:" Tobak, tobak då? Är inte det synd?". Basim och Ali är tysta, de svarar inte. Paul säger att "ni väljer ju själva vad ni tycker är syndigt, ni gör precis vad ni vill och bestämmer sedan att det inte är synd. Du Ali, du var ju ute och festade under Ramadan, det vet jag". Ali mumlar, "jag har slutat nu". "Ja just det", fortsätter Paul för det är just denna poäng han vill lyfta fram, precis så är det. "Jag har en kompis som också är muslim, han säger att han kan festa och göra vad han vill nu, så ska han bli en god muslim sedan, när han blir äldre". Paul fortsätter, han talar fort och är både upprörd och indignerad över vad han tydligen uppfattar som dubbelmoral: "Vadå sen, sådär kan man ju inte säga – eller hur? Eller hur? Man kan ju inte leva syndigt nu och bara ändra sig sen! Man kan ju inte bara börja någon gång, att vara god!". Ali säger "Jamen gud förlåter", och menar uppenbarligen att även en syndare kan bli omvänd och få förlåtelse.

Paul bara fnyser åt det lättvindiga förhållningssättet till synd och gudfruktighet och att man tydligen kan välja vad som är synd för tillfället och sedan ändra sig, vara syndig först 59 och sedan räkna med förlåtelse. Josefin som sitter bredvid Paul börjar lägga sig i diskussionen men Tiina avbryter dem, hon vill börja sin redovisning.

När jag senare frågar Bodil, Tiina och Josefin om händelsen så försvarar Bodil den muslimska hållningen bland annat med hänsyn till likhet (vi är alla lika goda kålsupare) men även med hänvisning till muslimernas underordnade position i samhället.

> *Ää lite hyckleri sådär? Men så är det väl med alla, alla vet ju att man inte ska dricka alkohol, men det är inte så himla lätt alla gånger...Jag tycker att det verkar som att muslimer måste visa mycket mer hela tiden att de är goda muslimer, mer än man måste om man är kristen, eftersom det redan finns så mycket fördomar mot muslimer så måste de överbevisa mer.*

Det omtalat sekulariserade Sverige känns ganska avlägset i ett klassrum där religion är något som hela tiden kommenteras, förhandlas och tolkas. Det är tydligt att en individs person och beteende här inte bara förstås i personligt, könsmässigt och etniskt avseende utan också utifrån en religiös tolkningsram. Men vad som är etnicitet, kultur eller religion är inte alltid lätt att avgöra. I en annan intervju pratar Bodil och Tiina om sina olika upplevelser av religion och etnicitet i skolan. Tiina gick i grundskolan i en övervägande svensk klass medan Bodil gick i en etniskt blandad klass. Bodil menar att hon därför fick lära sig väldigt mycket om andra religioner i skolan men nästan inget om kristendom, och att hennes lärare hela tiden lyfte fram likheten mellan kristendom, judendom och islam. Tiina menar att för henne var det tvärtom:

> *T: "Du, vi fick inte läsa någonting, jag visste ingenting om judendom eller islam förrän jag började sexan... Jag visste inte om att det fanns, jag trodde att alla i hela världen var kristna (Bodil skrattar) att alla hade samma religion.*
>
> *B: "Men vi hade, eftersom vi* hade *så många olika nationaliteter, vi hade liksom att man, att man skulle hem och intervjua varandras föräldrar om deras hemländer och så gjorde man typ* 60 *någon bok om det. Sedan hade man någon kväll liksom där alla föräldrar fick ta med sig mat ifrån deras hemländer.*
>
> *T: "Det gjorde vi också, men det hade ju ingenting med religion att göra, utan det var mer såhär kultur.*
>
> *B: Jamen då berättade man, jamen vi tror på det här och...jag kommer ihåg att någon som var hindu tog med sig bilder på en massa gudar och liksom...sådär.*

Bodil fortsätter samtalet, "vad tänkte du sedan, när du upptäckte att det fanns andra religioner då"? Tiina berättar att hon under en tid tänkte att "typ alla judar står närmare gud än vad kristna gör, så typ att alla judar är mycket bättre än andra" (Bodil och Tiina fnissar). Bodil inflikar att hon länge ville bli muslim: "Det har jag velat bli. Hela deras kultur, alltså kulturen, konsten...på något sätt kändes det som att liksom... att när man var i moskén, alltså koranskolan, kändes det som att de pratade om gud med mer respekt än i svenska kyrkan, speciellt där jag konfirmerade mig".

I situationer och passager som dessa är det tydligt att religion blir en projektions yta mot vilken både likheter och olikheter konstrueras. Den religiösa övertygelsen kan framställas som något man vill vara en del av, något man vill ha och som saknas i den egna identiteten. Men samma andliga aspekt av tillvaron kan också formuleras som något värt att ta avstånd ifrån. Annorlunda uttryckt kan religionen användas som ett argument för att föra människor och grupper närmare varandra, för att förneka skillnad, alla är vi religiösa. Samtidigt blir den vid andra tillfällen en vattendelare som tvärtom drar upp gränser och markerar skillnad.

På detta vis framstår religionen som ett av de få konfliktfyllda och svåra områden där ungdomarnas goda vilja ofta stöter på patrull. Viljan till förståelse, tolerans och samförstånd lyckas inte alltid överbrygga det faktum att olikheterna kan te sig större än likheterna. För det mesta hittar klasskamraterna godtagbara förklaringar till de mest väsensskilda företeelser och uppfattningar. Men vad gäller vissa områden går det bara 61 inte, trots stora ansträngningar. Synen på kön, sexualitet och religion representerar alla en sorts instanser som skulle kunna beskrivas som *icke förhandlingsbara* skillnader. Vid dessa frågor gör toleransen halt och upplevelsen av olikhet blir påtaglig. Även om följden för det mesta bara blir att man, till skillnad från incidenten med Paul ovan, helt enkelt undviker att tala om det som inte förenar. I tysthet kan man ha åsikter om de andras sätt att bete sig, men oftast tiger man i en vilja att visa respekt och att leva i fredlig samexistens. Samtidigt är det möjligt att tänka sig att dessa upplevda olikheter i sig också kan vara produktiva, att de kan ligga till grund för kommande vägval och identifikationer. Ungdomarna inte bara erfar något som de upplever som en faktisk olikhet, utan i dessa sekundsnabba insikter *görs* och förstärks också skillnader som bildar frön till olika framtida liv.

För att närmare utreda hur uppfattningar och känslor också kunde tolkas som skillnadsskapande, snarare än likhetsfrämjande, ska vi ta del av ytterligare några tillfällen då tjejerna talar om det som inte förenade.

Olikhetens kärna

En onsdagseftermiddag sitter vi i skolans bibliotek för att söka information för ett individuellt arbete om ideologier. Alla elever sitter vid varsin dator, men det är problem med internet-uppkopplingen. Bodil, Basim och Ali börjar därför att prata med varandra istället. De talar om islamism, den ideologi som både Basim och Bodil har valt att jobba med. Både Basim och Ali är troende muslimer och har gått i koranskola. Bodil har muslimska kompisar som hon har följt med till moskén och koranskolan flera gånger och vet att killarna sitter längst fram under lektionerna medan tjejerna sitter placerade längst bak. Hon ifrågasätter placeringen, och frågar killarna "varför måste tjejerna sitta längst bak för"? "Det är för att tjejernas närvaro inte ska distrahera killarna", svarar Basim. "Kan inte killarna styra sina blickar ens i guds hus? Är muslimer verkligen [62] så snuskiga att de inte kan låta bli att tänka på sex ens i moskén?" undrar Bodil. Basim och Ali menar då att Bodil har fel, det är inte alls så, tjejerna kan få sitta med killarna. Bodil protesterar, hon har ju själv varit där och sett med egna ögon hur de sitter.

Vid ett senare tillfälle berättar Bodil för mig om sitt besök i koranskolan. Hon hade en kompis i nian som gick i en sådan skola och Bodil följde med henne dit. Jag frågar om det verkligen var så att tjejerna satt längst bak. "Ja", fortsätter Bodil, "i den här undervisningssalen." Hon berättar med en del utvikningar om att hon reagerat på placeringen och frågat tjejerna om den.

> *Och då var deras förklaring liksom, vi diskuterade det kommer jag ihåg i, för jag trodde ju verkligen att de här tjejerna, för de ser ju verkligen såhär himla superfromma ut när de sitter där i sjalar och grejer. Sedan när vi kom in på tjejtoaletten så var det typ: iiiiiih (skriker i falsett) och så svor de och så höll de på. Jag bara, blev skitchockad (skrattar högt vid minnet)!! Jag bara hallå, vi är fortfarande i moskén hallå! Och de tyckte att jag var jättekonstig, de bara hallå svenskar är inte som du liksom, typ håller på och ska ha värsta, värsta respekten för såhär gud och så, så de tyckte att jag var skitskum, eller de var inte vana liksom att...för jag tror att många tror att liksom, alltså, nu vet jag att Basim och de fattar att jag är typ jätteintresserad, men innan så tror jag att de trodde att jag skulle dumförklara dem bara för att de liksom var troende liksom, men... Då var det så att de tyckte att det var helt okey att de skulle sitta bakom killarna, för de kände att det var mycket...asså då behövde de inte bry sig om hur de såg ut och liksom.. de kände inte sig uttittade. Men det lät ungefär som att det var för att liksom killarna inte ska kunna kontrollera sig, då skulle jag ta så himla illa upp som kille liksom, att de tror att man inte ens kan kontrollera sig ens i guds hus.*

Bodil fortsätter att berätta och blir rätt upprörd vid minnet av diskussionen. Det hon tycker är märkligast av alltihop är att killarna själva inte ens tycks lägga märka till hur de framställs: [63] "Jag *förstår* inte att *killar* inte reagerar på det, att de är liksom *dumförklarade*, som att de är värsta grottmänniskorna liksom!" I motsats till hur många andra skulle tolka den muslimska könsuppdelningen, är den i Bodils ögon alltså både oanständig och suspekt. Enligt henne visar den inte alls på den disciplinering och kontroll man borde kunna förvänta sig av en religiös människa i "guds hus" utan på raka motsatsen, en oförmåga till självkontroll, så stor att inte ens närvaron i guds hus påverkar de egna tankarna i kysk riktning. Istället måste man ta till en rent fysisk uppdelning. Bodil anser dessutom att den är orättvis och orättfärdig, varför ska tjejerna behöva sitta längst bak bara för att killarna inte kan styra sig? Den situation som i mångas ögon skulle te sig som den mest oskyldiga, det könsuppdelade religiösa undervisningsrummet, blir för henne den mest sexualiserade och förtappade.

Tiina och Josefin håller med Bodil. Tiina menar att "det är precis som Bodil säger, borde inte det vara förnedrande för mannen, att alla ska tro att det är så hemskt för att de inte kan hålla sig, det måste ju kännas jättehemskt för dem ... Och liksom vara trodd att man inte kan...". Josefin avbryter henne med att säga att det måste kännas märkligt för männen att kvinnorna måste gömmas undan bara för att männen inte förväntas kunna hålla sig. Efter en stunds funderande kommer hon fram till att männen nog inte ser det på samma sätt. Även om det enligt henne borde vara mer logiskt att tänka som hon själv gör, så tror hon inte att dessa män tänker förnuftigt utan att de är styrda av traditionen, "jag tror att... ingen bättre förklaring än att de *gör* bara så". Tiina menar att det riktigt logiska borde vara att "*männen* skulle få sitta där uppe om de inte kan hålla sig!". "Ja, ja", skrattar Josefin, "det tycker jag verkar logiskt också men..." Meningen förblir oavslutad och svaret hänger i luften. Jag undrar vad Basim säger när de frågar honom om detta. "Det är bara så", svarar Tiina. "Det bara är så?" , frågar jag. Hon fortsätter med att säga att hon aldrig "har fått ett liksom...*svar*, ett riktigt svar av honom, utan det har alltid varit att: Nejmen det *är* så."

[64]

Från att ha upplevt eller skapat likhet genom att på olika sätt förhålla sig och anpassa sig till klasskamraterna: markerat sig etniskt och ritat flaggor, manifesterat religiös identitet och hängt på sig kors, betonat den gemensamma erfarenheten av ett liv i förorten så kastas rollerna om. Tjejerna återger nu istället flera episoder där klasskamraterna vägrar dialog och heller inte kan förklara varför de gör som de gör. Plötsligt blir flera av kamraterna påtagligt avvikande, annorlunda, främmande.

Flickornas tolkningar går ut på att det är religionens fasta krav som vid dessa tillfällen omvandlar kompisarna till människor som påverkas av "något annat", tradition eller religion. De blir bekönade, sexualiserade och driftsstyrda män, de blir förtryckande och orättvisa: varför måste tjejerna gömma sig när det är männen som inte kan styra sig? De visar sig också vara oförmögna att argumentera för sin hållning, kanske kan de inte ens, kanske bara "gör de så", styrda av något annat än de förnuftets och logikens lagar som flickorna hävdar att de själva tror på. Plötsligt finns en avgrundsdjup spricka där, synliggjord. Den egna kompetensen, komplexiteten och hybridiseringen räcker inte längre till. I ett ögonblick blir det tydligt att det trots allt finns vissa positioner som inte låter sig överskridas och förhandlas på det lättvindiga sätt som tjejerna annars förespråkar.

Detta är också ett av de mycket få tillfällen då tjejerna ger sig själva ett tydligt tolkningsföreträde: det är de andra som är oförnuftiga och ovilliga att argumentera för sin sak. Härmed visar de tre också sin egen förankring inom ett kulturellt paradigm som värdesätter det egna oberoendet och manifesterandet av den fria viljan (Ambjörnsson 2004, Runfors 2003). Det som upplevs som en skillnad är nog inte i första hand klasskamraternas religiösa övertygelser, utan vad tjejerna uppfattar som *oförmågan* att gestalta sig själva som självständiga och oberoende individer. 12

På det sättet blir religionen också till en möjlighetsskapande arena där tjejerna ibland gör sig såväl annorlunda som överlägsna. Religionen erbjuder flickorna en möjlighet 65 att göra sig själva till oförhindrade jag (Gustafsson 2004, se Runfors i denna bok), till kritiskt tänkande subjekt. Genom att framställa de troende (manliga) klasskamraterna som en icke-reflekterande, icke-flexibel och icke-jämställd motpol presenterar sig tjejerna i enlighet med ideal som knutits till västerländsk medelklass (jfr Nordberg 2005). Samtidigt reproducerar de också upplevelsen av sig själva som framåtskridande och av de andra som stillastående traditionalister.

Raggardusch 13 och bastu

Ytterligare ett område där det visar sig att det normala och det svenska inte alltid får så lätt att samsas, är förhållandet till den egna och andras kroppar. Vad som är ett vanligt eller nor-malt förhållningssätt till den egna kroppen och nakenheten är till stor del satt ur spel för dessa flickor. De har redan starkt kroppsliga erfarenheter av att det normala varierar, med situation, med uppväxt, med etnicitet. Bodil som är uppvuxen i en skolmiljö där hon ofta var den enda "svensken" beskriver en skolgymnastik där man inte klär av sig och visar sig naken, där flickor låser in sig en och en på skoltoaletten och byter om i avskildhet utan att duscha. Eftersom hon är van vid att förstå och tolka sin omvärld i termer av etnicitet tolkar hon även detta som att dessa flickor inte är svenskar och att de därför inte vill eller kan visa sig nakna för andra, något hon själv också har problem med.

Samtidigt är hon medveten om att detta beteende i en svensk, för att inte tala om finsk, kontext kan ses som både fånigt och suspekt. Hon berättar om hur hennes mormors väninnor, "tanterna i Finland", reagerar på hennes problem med att visa sig naken i bastun.

> *Jag har haft världens problem med att bada bastu. De tycker att jag är så himla larvig liksom, alla tanter. För jag liksom bara, nej jag ska ha bikini på mig! De bara, Bodil man är naken i bastun. Min mormor skäms liksom/.../Jag blir så generad när man går på badhus där det är massor med nakna kvinnor* 66 *såhär i duscharna, för jag vet inte vart jag ska titta, för man vill ju titta för man är ju nyfiken./.../Men jag tror att det är för att när vi hade gympa liksom, eftersom det var så många invandrartjejer, de gick ju alltid in på toaletten och bytte om. Och man duschade ju aldrig efter gympan, det var liksom såhär raggardusch inne på toaletten med låst dörr liksom. Så jag har typ, jag har inte sett några nakna tjejer liksom, förutom gamla tanter i Finland.*

Bodil fortsätter sin berättelse om sin tidigare skolgång. Enligt henne tyckte många i klassen att "man var värsta ufot typ om man klädde *av* sig". Därför blev det nästan chockartat när hon började i gymnasiet och första gången hade gymnastik och bytte om tillsammans med Josefin:

> *då bara tog hon av sig BHn framför mig (chockad röst), jag bara (alla skrattar högt)!!! Jag vet inte vad jag ska göra!!! Äääääh!!! Jag tycker att det är ganska tragiskt liksom som asså ändå som såhär svensk eller vad man ska säga liksom att, att jag liksom, jag borde ju vara van vid nakenhet (skrattar) men, nu är det lite såhär.*

Bodil fortsätter med att försöka förstå sin reaktion och tror att den hänger ihop med att hon sexualiserar nakenheten. Hon har en kille, och hon tycker att det känns både naturligt och normalt att vara naken med honom.

Tiina som i gick i en grundskoleklass där majoriteten av eleverna var svenskar berättar om hur annorlunda man såg på sin nakenhet i den klassen. "Alla sprang runt nakna och smällde varandra på stjärten med handduken typ" säger hon till Bodils och Josefins hörbara förtjusning. Josefin fyller i med hur det var när hon gick i grundskolan, hon gick i en klass med både svenskar och invandrare. Där utvecklades det vad hon kallar för ett tyst system. "Alla visste om det, men det var ingen som sade någonting, först gick en in och duschade, sedan gick en in och duschade och... Så det tog *otroligt* lång tid innan alla hade duschat och var klara" fnittrar hon förtjust. Inspirerad av diskussionen vänder sig Tiina till 67 mig för ett förklarande inpass. Hon vill förtydliga något som hon menar skiljer henne från de båda andra: "Nu förstår jag att de tycker att jag är såhär väldigt, väldigt öppen av mig./... /Asså grejen var att vi kunde duscha tillsammans, alla bara står upp typ, alla står såhär i en rad och alla har *mens* typ men ändå så står alla där". Precis som Bodil förklarar hon sin egen person och sitt eget beteende som etniskt i ljuset av de andras berättelser. Det är på grund av sin uppväxt i en mer svensk skola som hon är så mycket mer frimodig i sin inställning till nakenheten.

Blond: att vara eller inte vara

Ungdomarna i min studie positionerar sig omväxlande som tonåringar, tjejer, förortsbor *och* svenskar. Ofta är detta inget problem. För det mesta handlar det mer om att manifestera likhet än om skillnad, och som vi har sett är denna likhet också något som tjejerna på ett tydligt sätt strävar efter att både uppnå och formulera. På olika sätt talar de om att de är *lika* sina kamrater, att också de har flaggor, religiösa symboler och en stark lojalitet gentemot den gemensamma förorten. Som resan till Djursholm visar kan känslan av likhet också förstärkas i mötet med andra, genom upplevelsen av att gemensamt kategoriseras socialt beroende på bostadsort, skola eller föräldrars yrken (jfr Pripp 1991). Genom att till-sammans med klasskamraterna tona ned olikheter och lyfta fram det gemensamma blir också samvaron hyggligt konfliktfri och en form av samlevnadsfrid upprättas.

Ändå uttrycker flickorna ibland också en känsla av att vara positionerade utanför det normala. Vid återkommande till-fällen uppfattas de av såväl omgivningen som av sig själva som annorlunda. Detta visar sig många gånger i just en sådan påtaglig *synlighet* som Shuman och Dyer beskriver. Det kan röra sig om den omvittnade etnifiering av sig själva som tjejerna visar i beredskapen att tänka på de egna handlingarna och värderingarna i etniska termer. 14

Men lika gärna kan det vara fråga om ett tillskrivande som kommer utifrån. Flera av eleverna nämner just *blondhet* som något speciellt, uppmärksammat och bekönat. Att vara blond och tjej ger upphov till, ofta oönskad, uppmärksamhet och inte minst sexualisering. Josefin, som färgat håret brunt, berättar att när hon kom till skolan och klassen som blondin gav det upphov till kommentarer och gliringar av sexuell art, vilket kunde kännas riktigt obehagligt. Allra mest tydligt blir detta när hon berättar att hon som blond ofta upplevde att det var på grund av hårfärgen som hon antogs vara lätt att "få omkull". Vid ett senare tillfälle visar det sig att även de båda andra är blondiner, men att de har färgat håret för att undvika negativa associationer. Bodil säger att hon inte ville "se så svensk ut", medan Tiina istället ville undvika att betecknas med hela den skalan av associationer som omger den ljusa hårfärgen.

Den sexualisering som tjejerna talar om handlar alltså inte i första hand om att deras naturliga hårfärg avslöjar dem som svenska tjejer, utan att den presenterar dem som tjejer som är blonda. Flera andra bekräftar riktigheten av denna iakttagelse. André, en av killarna i klassen, säger att det egentligen är ointressant om tjejen är svensk eller inte, är hon blond så utgår man från att hon är mer tillgänglig än brunetter eller svarthåriga (jfr Forsberg 2004). Josefin säger att hon för sin del märker en skillnad efter det att hon färgat håret brunt. Kort sagt tycker hon att hon numera möter mindre av de fördomar hon hade att leva med som blond. När tjejerna berättar är det feminina och blonda detsamma som det korkade, bimboaktiga, porriga och sexuellt tillgängliga.

Under våra samtal blir det tydligt hur tjejerna genomgående värjer sig mot det tillskrivna, mot kategoriseringar, mot att skapas som annorlunda och synliga av andra. Det är den typen av situationer som tycks locka fram behovet av att betona likhet och viljan att vara lika. Det blonda, vilket här närmast tar formen av ett väldefinierat meningssamman-hang, är ett illustrativt exempel på den negativa upplevelsen av att göras synlig. Det blonda är bekönat och sexualiserat, det 69 är en tillskriven identitet som är bemängd med nedsättande fördomar om genusrelaterade hierarkier och kvinnlig sexualitet. Blond är en tillskriven position som beskrivs som en när-mast plågsam synlighet: bilar som tutar, "gubbar" som stirrar, killar som ropar hora. På samma gång är detta en synlighet som också hanteras med hjälp av manipulationer av det egna utseendet,

inga blonda vulgära urringningar, kjolar eller skor, ingen blond fnissighet och bimboaktighet och, simsalabim, genom hårfärgning, ingen blondhet! Istället en "seriös" brunett eller en "alternativ" rödhätta.

Den absoluta nollpunkten

Andra gånger är det svårare att passera som någon annan. Ibland räcker det med att andra tycker sig *veta* att man är svensk, trots att det inte finns någon motsvarande kroppslig markör. Den svenska identiteten, om än mestadels tillskriven snarare än åberopad, blir något som sticker ut och som ger upphov till gliringar och spefulla kommentarer. Med Shuman kan vi säga att i den kontext vi rör oss blir det svenska *markerat* och uppmärksammat. Som vi sett är det, i den förort där Tiina, Josefin och Bodil tillbringar större delen av sina dagar, ingen merit att räknas som svensk. Istället är detta ofta detsamma som att göras synlig på ett negativt sätt. Dyers anmärkning om att vitheten blivit genomskinlig, den norm som andra etniska variationer mäts mot och jämförs med, är därför knappast tillämplig. Snarare har vi här att göra med det radikalt omvända förhållandet. Istället för att det svenska kan liknas vid den osynliga självklarhet, som ändå hela tiden räknas som den enda riktigt giltiga erfarenheten, bygger jargongen i ungdomarnas umgänge på det värde som tillmäts ett *avstånd* till det svenska. Naturligtvis finns det en norm, men i de flesta situationer kan den beskrivas som att det gäller att vara icke-svensk. Svenskhet är något att markera distans till, något att dementera och ersätta med något annat.

När André vid ett annat tillfälle sitter och slänger käft med några kamrater på rasten, är det inte sin svenska pappa som 70 han lyfter fram, utan sin tyska mamma. Han är tysk, menar han. Denna tyska börd imponerar dock föga på kompisarna som har mycket lättare att plocka poäng på sina historier om hur det är "hemma" i Algeriet, Grekland eller Marocko. "Hur är det i Tyskland, André. Berätta för oss" säger de retsamt, väl medvetna om att han aldrig satt sin fot på tysk mark. André vet naturligtvis att han inte kan hävda sig i den här typen av samtal, men ändå vill han hellre kalla sig tysk, eller libanes som sina halvbröder, än svensk.

Precis som när det gällde flaggorna framme vid svenska tavlan symboliserar det svenska den absoluta nollpunkt som alla vill distansera sig ifrån. På andra arenor kan de ungdomar som omgivningen klassificerar som svenska mycket väl tilldelas fördelar och privilegier just i sin egenskap av att tillhöra den förgivet tagna majoriteten (jfr Pripp 2002). Men som Bodil, Tiina och Josefin har visat vore det ett misstag att tro att detta alltid och överallt är fallet. Lokalt kan svenskhet också uppfattas som något som måste färgas bort ur håret, som bör kompletteras med en finsk flagga, eller ersättas av en tysk mamma. Den negativa synlighet som ofta förknippades med det svenska gav upphov till flertaliga försök att smälta in och passera som något annat än den Andre. Det är mot denna bakgrund som jag menar att vi bör uppfatta ungdomarnas strategier för att dementera en alltigenom svensk bakgrund. Synligheten blev kort sagt ett hot som bäst hanterades genom att göra sig själv så osynlig som möjligt.

Att vara synlig är att bli markerad. I den kontext som min studie utspelar sig i är det vitheten som syns och märks (och den till vitheten länkade *svenskheten*). Det som händer är dock inte endast att vissa individer blir synliga som vita, utan i en parallell process synliggörs de dessutom som könade och sexualiserade objekt, som "svenska tjejer" eller "blondiner". Att vara omarkerad innebär för det mesta att inneha en priviligierad position. Att *passera* som vit är vanligen detsamma som att inte ha någon särskild etnisk eller rasialiserad identitet. Men det är inte alltid så. Lokalt kan både det vita och 71 det svenska tvärtom tydligt markeras och berövas sin transparens.

Bodil, Tiina och Josefin beskriver ett sammanhang där svenskhet många gånger är något att hålla sig borta från. Genom att använda sig av olika strategier för att bli tagna för *någon annan* försöker tjejerna på detta vis undvika de ovälkomna tillskrivningar som annars hotar att fästa vid den egna personen. Men för att performansen ska lyckas krävs en väl utvecklad kompetens i konsten att passera. Det är den lokalt vunna kunskapen om vad det är som räknas i kamratkretsen som gör att tjejerna klarar att hålla på rågången mot det svenniga. För i hög grad är det detta det handlar om, genom att tona ned det vita och svenska försöker man, inte passera som en icke-svensk, men väl som något annat än en *svenne*. Det är genom att demonstrera ett avståndstagande från en negativt tillskriven svenskhet, "svennigheten", som man gör sig själv till förortsbo. I tjejernas fall kan detta i bästa fall också innebära att de slipper att markeras som vita, svenska och synliga.

Som påpekats av Linda Schlossberg betyder en sådan lyckligt genomförd akt av passering också att aktörerna stör den sociala ordning som bygger på idén om att det bakom varje synlig identitetskategori också finns en motsvarande tydlig personlighet (Schlossberg 2001). Motsatsen till detta förfarande är den självpåtagna synligheten, tillfällen då tjejerna själva tar strid för avvikande åsikter och uppfattningar, då de medvetet gör sig till annorlunda snarare än lika. Vid dessa tillfällen rör det sig om situationer när det synliga knyts till sådant som de själva säger sig vara stolta för, må det sedan vara ideal om mänskliga rättigheter, demokrati och jämställdhet mellan könen, eller att som en oberoende individ kunna argumentera för sin sak. Men inte heller vid dessa tillfällen knyts dessa positiva värden till något uttalat svenskt. Istället är det vad flickorna föreställer sig som en specifik västerländsk idétradition som de gärna ser sig förknippade med.

Naturligtvis kan dessa resonemang ifrågasättas från olika postkoloniala utgångspunkter. Det är till exempel högst 72 tveksamt om Väst verkligen ska anses ha monopol på jämställdhet och mänskliga rättigheter. Men samtidigt som det är viktigt att inse hur lokal och parentetisk den kontext är där det svenska tillfälligt kan bli föremål för en problematisk synlighet, bör man heller inte underskatta betydelsen av de erfarenheter som Bodil, Tiina och Josefin berättar att de gjort och gör i sin vardag. I likhet med sina klasskamrater skaffar de sig både positiva och negativa upplevelser av att vara märkta av klass, etnicitet och en könsbestämd sexualisering. Också för dem innebär detta något som de bär med sig i sina fort-satta liv, oavsett var de kommer att utspela sig. Även om dessa tjejer i framtiden skulle röra sig i miljöer där svenskhet bara undantagsvis är en kategori som problematiseras, kommer de troligen aldrig uppleva vare sig vitheten eller svenskheten som omarkerad.

Litteratur

- Agnew, John 1987. *The United States in the world-economy : a regional geography.* Cambridge : Cambridge Univ. Press.
- Ambjörnsson, Fanny 2004. *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer*. Stockholm: Ordfront. (Diss)
- Anderson, Benedict 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andersson, Åsa 2003. *Inte samma lika. Identifikationer hos tonårsflickor i en multietnisk stadsdel*. Eslöv: Symposion. (Diss)
- Andersson, Åsa och Berg, Magnus 2001. En bro som går rakt in i ett hus. Medierad orientalism och vardagsorientalism i den svenska förorten. I *Där hemma, här borta. Möten med orienten i Sverige och Norge*, Åsa Andersson m.fl(red). Stockholm: Carlssons.
- Bäckman, Maria 2003. *Kön och känsla. Samlevnadsundervisning och ungdomars tankar om sexualitet.* Stockholm: Makadam. (Diss)
- Bäckman Maria uu. Miljonsvennar i förorten. Om etnifiering och gemenskap. I *Ungdom och framtid*, Gösta Arvastsson & Billy Ehn (red). (ev Lund: Studentlitteratur).
- Cresswell, Tim 2004. *Place, a short introduction*. Malden: Blackwell Publishing.
- Dyer, Richard 1997. *White*. Routledge: London.
- Ehn, Billy 1991. Ungdom och tradition i det multietniska Sverige. I: *Ungdom och tradition. En etnologisk syn på mångkulturell uppväxt*. Annick Sjögren (red). Botkyrka: Mångkulturellt Centrum. 73
- Ehn, Billy 1993. Ungdom och multikulturalism. I *Kulturella perspektiv*. 1993:2.
- Ericsson, Urban, Molina, Irene & Per-Markku Ristilammi 2002. *Miljonprogram och media. Föreställningar om människor och förorter.* Norrköping & Stockholm: Integrationsverket & Riksantikvarieämbetet.
- Forsberg, Margareta 2004. *Brunetter och blondiner: om ungdom och sexualitet i det mångkulturella Sverige*. Göteborg: Institutionen för socialt arbete, Göteborgs universitet. (Diss)
- Franzén, Mats 2005. Mellan stigma och karisma. Stureplan, Sergels torg och platsens politik. I *Fronesis* (politik, teori, kritik). 2005:18.
- Fundberg, Jesper 2003. *Kom igen gubbar! Om pojkfotboll och maskuliniteter*. Stockholm: Carlsson. (Diss)
- Gustafsson, Kristina 2004. *Muslimsk skola, svenska villkor – konflikt, identitet och förhandling.* Lund: Borea förlag. (Diss)
- Hylland Eriksen, Thomas 2000. *Etnicitet och nationalism.* Nora: Nya Doxa.
- Kristeva, Julia 1991. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Kulick, Don 2003. "No". I *Language & Communication*. Nr 23.
- Lindqvist, Beatriz 2002a. Essens och förklädnader. Kvinnors reflektioner kring kropp, kön och kärlek. I *Lust, lidelse och längtan. Kulturella perspektiv på sexualitet*. Lena Gerholm (red). Stockholm: Natur och kultur.
- Lindqvist, Beatriz 2002b. Through the Eye of the Needle of the Other. I *Reflections on Diversity and Change in Modern Society*. Nadia Banno Gommes m.fl(red). Tumba: Mångkulturellt Centrum.
- Molina, Irene 2005. Koloniala kartografier av nation och förort. I *Olikhetens paradigm – intersektionella perspektiv på o(jäm)likhetsskapande*. Paulina De los Reyes & Lena Martinsson (red). Lund: Studentlitteratur.
- Nordberg, Marie 2005. *Jämställdhetens spjutspets? Manliga arbetstagare i kvinnoyrken, jämställdhet, maskulinitet, femininitet och heteronormativitet.* Göteborg: Arkipelag. (Diss)
- *Olikhetens paradigm – intersektionella perspektiv på o(jäm)likhetsskapande* 2005. Paulina De los Reyes & Lena Martinsson (red). Lund: Studentlitteratur.
- Pripp, Oscar 1991. Konflikt och sammanhållning, gränser och gränsöverskridanden. I *KRUT*. 1991:2.
- Pripp, Oscar 2002. Mediabilder och levd erfarenhet. I *Fittja, världen och vardagen*. Ingrid Ramberg & Oscar Pripp (red). Botkyrka: Mångkulturellt centrum.

- Ristilammi, Per-Markku 1994. *Rosengård och den svarta poesin. En studie av modern annorlundahet*. Stockholm & Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion. (Diss) 74
- Runfors, Ann 2003. *Mångfald, motsägelser och marginaliseringar. En studie av hur invandrarskap formas i skolan.* Stockholm: Prisma. (Diss)
- Schlossberg, Linda 2001. Introduction: Rites of Passing. I *Passing. Identity and Interpretation in Sexuality, Race and Religion*. Maria Carla Sanchez & Linda Schlossberg (red). New York & London: New York University Press.
- Shuman, Amy 1993. Dismantling local culture. I: *Western Folklore*, 1993: vol 52, 2–4: 345–364.
- Skeggs, Beverly 2000. *Att bli respektabel. Konstruktioner av klass och kön*. Göteborg: Daidalos.
- Stewart, Kathleen 1996. An occupied place. I *Senses of place*. Keith H Basso & Steven Feld (red). Santa Fe: School of American Research Press.
- Tuan, Yu-Fi 1974. Space and Place: Humanistic Perspective I *Progress in Human Geography*, 6, 211–252.

Noter

1 Artikeln är en lägesbeskrivning från ett ännu oavslutat fältarbete.

2 Bergby är ett fingerat ortnamn.

3 Metro 20/9–04, Gringo nr 2.

4 Lika uppenbart är den tänkta läsaren man och den miljö man ska besöka mansdominerad. Inte ett enda ironiskt eller vitsigt tips som riktar sig till besökande kvinnor: använd slöja, bär tunga kassar fyllda med billiga grönsaker, titta inte främmande män i ögonen, gå inte ensam med en man som inte är din make, bror, far, son – som skulle kunna tänkas spegla våra fördomar om kvinnors vardag i förorten.

5 Med emiskt avser jag "inifrånförståelse" eller folks egna begreppsbildningar.

6 Detta ska inte förstås som hävdandet av ett *homogent* majoritetssamhälle. Snarare handlar det om att identifiera de normgivande strukturer som pekar ut likhet och skillnad längs i första hand axlar av etnicitet, klass och kön.

7 Avståndstagandet från *svennarna* är inte mindre strategiskt än vad omfamnandet skulle vara, men det är strategiskt på ett annat sätt än vad man kanske först förväntar sig. Vad tjejerna gör, alldeles oavsett att de säkert ogillar allt det som svennarna associeras med, är att de ger uttryck för en lokal kännedom om vad som räknas som fungerande objekt för identifikation respektive avståndstagande (jfr Nordberg 2005).

8 En exklusiv förort strax norr om Stockholm.

9 Disidentifikation är som begrepp snarlikt Kulicks redan nämnda motidentifikation. Skillnaden ligger närmast i att Skeggs har formulerat sig inom ramen för en specialiserad diskussion om klass. Disidentifikation förstås då som motsatsen till identifikation. Att dissimulera exempelvis 75 en sjukdom innebär att man har den, men försöker dölja symptomen. Enligt Skeggs kan man såväl *simulera* som *dissimulera* klasstillhörighet (2000:119).

10 Bodil berättar hur detta också präglat hennes syn på kristendomen, hur hon idag känner sig nästan "antikristen" eftersom hon upplevde den manifesterade religionstillhörigheten som något hon närmast tvingades till, något hon blev "påprackad".

11 En väsentlig skillnad mellan de två exemplen är också att Lindqvists beskriver hur studenterna med icke-svensk bakgrund hela tiden motsätter sig de dominerande tillskrivningarna av kulturell likhet. De kämpar med anda ord för rätten att inte hela tiden tas för *same* istället för *other*.

12 Låt det däremot vara osagt om Bodil och de andra har rätt i denna sin förmodan eller ej. Kanske är det en oförmåga, men det kan också röra sig om ett ointresse eller att idealet om oberoende formuleras på sätt eller arenor dit tjejerna saknar tillträde eller inte tänker på att leta.

13 Slanguttryck för när man nödtorftigt tvättar sig genom att blaska av sig vid ett handfat.

14 Motsvarande tendens till *abjektion*, det vill säga den process som innebär att man uppfattar sig som de Andra, att man gör omgivningens blick till sin egen (Kristeva 1991, jfr Lindqvist 2002a), förekom nästan inte alls i den andra gymnasieskola där jag tidigare fältarbetade. Bland dessa ungdomar var man helt enkelt inte upptagen av motsvarande resonemang om skillnad och likhet med andra grupper. Som jag nämnde inledningsvis var man på ett helt annat sätt sig själv nog.

76
Blank sida
77

Manlighet i exil

Maskulinitet och etnicitet hos iranska män i Sverige

Shahram Khosravi

78

Denna artikel handlar om maskulinitet och etnicitet hos iran-ska män i Sverige. Maskulinitet är som andra former av social identitet en ständigt pågående konstruktion i en dialog mellan ens självbild och andras föreställning om en själv. Med migrationen förs dialogen in i ett nytt socialt sammanhang där sociala identiteter som etnicitet, maskulinitet och sexualitet ifrågasätts och blir föremål för omförhandlingar. Samspelet mellan etnicitet och maskulinitet är ett huvudtema i denna artikel. Jag ska också diskutera blickens hierarkiska natur och undersöka hur den konstruerar en iransk 'primitiv maskulinitet' i kontrast till en svensk 'civiliserad maskulinitet'. 1 Mer specifikt ska jag i makt- och (o)synlighetstermer studera hur den etniska identiteten påverkar könsidentifikationen bland invandrade iranska män i Sverige.

Jag ska också undersöka hur iranska mäns maskulina identiteter förändras genom migrationen, hur deras föreställningar om manlighet (*mardanegi*) påverkas av förhållandena mellan könen i det nya hemlandet. Efter att ha haft makten att fixera och kontrollera kvinnor med blicken blir de nu själva föremål för andras blickar. Den iranska manligheten blir hela tiden ifrågasatt av å ena sidan iranska kvinnor och å andra sidan värdsamhället. I denna artikel ska jag försöka ta reda på hur iranska män förhåller sig till detta ifrågasättande. Vad innebär det att vara en iransk man (*mard-e irani*) i Sverige? Hur formar kön och etnicitet iranska mäns upplevelser av maskulinitet och sexualitet i Sverige? Hur blir de iranska männen genom sin etniska synlighet paradoxalt nog osynliga som män, som sociala subjekt med känslor och begär? Hur förvandlar den islamofobiska blicken iranska män till synliga tecken för olikheter som inte kan överbryggas?

De data som artikeln bygger på ingår i en större etnografisk undersökning av den iranska gruppen i Stockholm. Fältarbetet började 1996 och har resulterat i flera akademiska artiklar (t.ex. Graham & Khosravi 1997, 2002; Khosravi 1999, Khosravi 2006). Jag börjar med att kort beskriva den dominerande maskulina identiteten i Iran och hur den ifrågasätts av iranska kvinnor i diasporan.

79

Den iranska manligheten i Iran och i diasporan

Iran är ett patriarkalt samhälle. Den heterosexuelle mannen och hans fallos är normen, könsrollerna och de sexuella relationerna är manligt definierade. I enlighet med vad jag kallar en 'normativ blygsamhet' (Khosravi, under tryckning) förstärks uppdelningen i Iran mellan en manlig offentlig sfär av sociabilitet, och en kvinnlig privat sfär, genom en blygsamhetens estetik som organiserar den sociala praktiken i iraniers vardagsliv. I denna moraliska geografi upprätthålls manligheten genom bevarandet av en (rumslig) segregering mellan könen. I den islamiska/iranska kontexten kräver offentlig kyskhet (*effat-e omoumi*) frånvaro av allt som kan förknippas med (kvinnlig) sexualitet. I det iranska samhället vinner kvinnor respekt och bringar ära åt sina män genom att dölja sin 'sexuella skam' – genom att vara *a*-sexuella och *a*-erotiska. Den manliga hederschauvinismen är alltså bunden till hust-runs och de kvinnliga släktingarnas kyskhet.

En man får maskulin identitet genom att vara heterosexuell både socialt och sexuellt. Tillträdet till kvinnor spelar alltså en avgörande roll för mäns maskulina status. Samtidigt kräver maskulinitet paradoxalt nog separation från kvinnor. "Den maskulina identiteten skapas", som Afsaneh Najmabadi konstaterar, "i en 'heteronormativ manlig homosocialitet', ett tillstånd där en man kan älska och till och med åtrå en annan man utan att ha sex med honom och samtidigt ha sexuellt umgänge med en kvinna (för att avla barn) utan att älska eller kanske ens åtrå henne" (Najmabadi 2000:155). Kvinnor spelar följaktligen även i sin frånvaro en central roll i den sociala konstruktionen av manlighet. Det tydligaste exemplet på heteronormativ homosocialitet är det militära, som förknippas med manlighet och manliga plikter (Sinclair-Webb 2000). Det finns till och med ett ordspråk på persiska som säger att *sarbazi mard-o misaze* (militärtjänstgöringen gör en till en man). Det centrala i mansblivandets process är kvinnornas frånvaro. En man som visar svaghet i förhållande till kvinnor äventyrar

sin manlighet. Slanguttrycken *zan zalil* 80 (vara underdånig kvinnor eller sin hustru) eller *sosoul* (feminin) anger att en man har förlorat sin maskulina status. På liknande sätt försvagar homoerotik ens maskulinitet. Men det finns också en maskulinitetsrelaterad hierarki bland homosexuella. Den som penetrerar betraktas som mer maskulin än den som blir penetrerad. Trots homoerotiken inom homo-sociabiliteten uppfattas den iranska manligheten främst som heterosexuell.

Det ojämlika maktförhållandet mellan män och kvinnor framträder tydligt i persiska språket. Det finns till exempel en explicit koppling mellan maskulinitet och moral. *Mardanegi* (manlighet) är en metafor för mod, generositet, heder, mänsklighet och rättrådighet. *Mardanegi kardan* (vara manlig) betyder att förlåta, att vara tolerant och att hjälpa människor i nöd. Om en kraftfull och framgångsrik kvinna sägs att "hon är som en man" (*khodesh ye pa mardeh*), och en kvinna som tar hand om hushållet kallas *mard-e khane* (mannen i huset). Ett 'manligt löfte' (*ghol-e mardane*) är mer trovärdigt än andra löften. *Namardi* (icke-manlighet) är en beteckning för omoral, otrohet och falskhet.

Termen *mard-e sonati* (traditionell man) används i Iran vanligen för att beteckna en patriark. I diasporan etnifieras termen till *mard-e irani* (iransk man). Det är intressant att notera att termen *mard-e irani* används som ett adjektiv snarare än som substantiv. En man kan vara mer eller mindre *mard-e irani*. En iransk man som uppträder jämställt i sina relationer till kvinnor kallas inte *mard-e irani*. Ett annat utryck är *marde irani bazi daravardan* (spela iransk man) som används om handlingar där män hävdar sin maskulina auktoritet och försöker bevara kontrollen över hustru och barn. Bland iranier i diasporan förbinds termen *mard-e irani* med negativa attityder och kan användas som förolämpning.

De iranska männen har förlorat i makt genom migrationen och sin lägre sociala och ekonomiska status i det nya samhället och i den nya kulturen, samtidigt som de iranska kvinnornas situation har förbättrats dramatiskt tack vare den jämställdhetspolitik som förs i Sverige (Ahmadi 2003; 81 jfr Shahidian 1999). De höga skilsmässotalen bland iranier i Sverige tolkas ofta som ett tecken på kvinnors frigörelse (Darvishpour 2003). Under inflytande från både den inten-siva feminismdebatten i Iran och den relativt framgångsrika kvinnokampen i Sverige har det sedan mitten av 1990-talet utvecklats en stark feminism bland iranierna i Sverige. 2 De iranska männen har till följd av migrationen befriats från traditionella roller och normer men samtidigt blivit låsta av nya förväntningar från värdsamhället och de iranska kvinnorna.

Efter att ha levt några år i Sverige har många iranska män svårt att finna en balans mellan den gamla och den nya rollen. Ett mer jämställt förhållande mellan män och kvinnor i diasporan betyder att aktiviteter som traditionellt definieras som 'kvinnliga' utförs av såväl kvinnor som män. Konflikten mellan rollerna blir tydligare under återbesöken i Iran då deras maskulinitet uppfattas som femininiserad. De skäms för att utföra 'kvinnoarbete' inför andra män. Mani, som är 40 år gammal och arbetar som civilingenjör i Stockholm, berättar:

> *När jag besöker Iran har jag svårt att veta hur jag ska vara som man. En kväll på en restaurang sov min lilla dotter i mitt knä. En man som passerade vårt bord sade i ironisk ton: "Är du mamma i kväll?" Jag bryr mig inte om vad andra säger, men det är inte lätt. Det är som att bli förödmjukad.*

Iranska män befinner sig i en konfliktsituation. I Iran förväntas de försvara sina kvinnor (*gheyrati shodan*) om en manlig främling betraktar dem. Gör de inte det riskerar de att bli stämplade som 'män utan heder' (*bigheyrat*). Men visar de upp samma beteende i Sverige anses de vara ociviliserade och typiska *mard-e irani*.

De iranska männens maskulinitet utmanas också genom att de kan förlora sina iranska kvinnor till de etniska Andra. "Skärningen och samspelet mellan etnicitet och sexualitet och det sätt på vilket de definierar och är beroende av varandra för att ge makt och innebörd" skapar vad Joane Nagel kallar "etnosexuella gränser" (Nagel 2003:10). De etnosexuella gränserna "övervakas och inspekteras, patrulleras och kontrolleras, regleras 82 och inskränks men bryts hela tiden av individer som knyter sexuella band med etniska Andra" (Nagel 2003:113). Den kvinnliga sexualiteten förbinds med den etniska och den nationella identiteten. I diasporan kan mannens patriarkala intresse av att skydda de kvinnliga familjemedlemmarnas dygd förvandlas till en nationalistisk angelägenhet. Jag har ofta hört iranska män fälla nationalistiska och till och med rasistiska kommentarer om iranska kvinnor som haft sexuella relationer med icke-iranska män.

Förlust av kvinnan väcker den iranske mannens rädsla att också förlora den etniska identiteten. En sådan rädsla kretsar ofta kring kvinnors, och särskilt hustruns och döttrarnas, sexu-ella beteende (Espín 1999:124f). Nira Yuval-Davis menar att "kvinnors rätta beteende används för att beteckna skillnaden mellan dem som tillhör kollektivet och dem som inte gör det. Kvinnor ses också som 'kulturella bärare' av kollektivet, det är kvinnorna som för det vidare till nästa generation" (Yuval-Davis 1992:285; jfr Akpinar 1998).

Hamid är 35 år och statligt anställd. Han är skild sedan tre år tillbaka och har en dotter som bor hemma hos mamman, Pari, som nu har en svensk pojkvän. Hamid är bekymrad för sin dotters skull:

Min exhustru har bytt pojkvän två gånger sen förra sommaren. Vad blir hon för slags rollmodell för min dotter? Och nu har hon fört in en svensk man i min dotters liv.

Hamids oro handlar lika mycket om att han har förlorat kontrollen över 'sin kvinna' till en annan man, som att han kanske håller på att förlora dottern till det svenska samhället. Hamid är rädd för att Paris 'svenska' livsstil och närvaron av en svensk man i dotterns liv kommer att leda till att hon förlorar sin etniska identitet.

De iranska männens maskulina identitet utmanas också av de svenska 'etnosexuella gränserna'. I resten av artikeln kommer jag att diskutera hur iranska män konstrueras inte bara etniskt utan också könsmässigt som den Andre. Jag kommer att visa hur det byggs upp etnosexuella gränser mot iranska 83 män genom medier, politik och populärkultur, kort sagt genom den dominerande islamofobiska/xenofobiska blicken i det svenska samhället.

Blicken

Synfältet är inte neutralt. Blicken är ett hierarkiskt komplex av köns- 'ras-' och klassaspekter. Sartre utforskar blickens makt både i pjäsen *Inför lyckta dörrar* (1964) och i *Being and Nothingness* (1956:252ff). I pjäsen befinner sig tre personer i en salong, som i själva verket är helvetet. I stället för fysisk tortyr utsätts var och en för en objektiveringsprocess genom att bli betraktad. Var och en av de tre försöker göra de båda andra till objekt för sin egen blick och därigenom sig själv till subjekt. Subjektet gör om objektet och förvägrar det en individualitet i det egna medvetandet. De andras förtärande och dömande blickar får en rollgestalt att säga: "helvetet är de andra." I *Svart hud, vita masker* (1997) satte Frantz Fanon in Sartres tes i ett kolonialt sammanhang och visade hur den koloniala blicken objektiverar och fixerar den svarte mannen och den svarta kvinnan både rasligt och sexuellt.

Blicken är inte ett oskyldigt seende utan en kunskapsakt som bestämmer vem som är synlig eller osynlig. Blicken är rasifierad. Ralph Ellison var med sin *Invisible Man* från 1952 kanske den förste som riktade uppmärksamheten mot den rasifierade produktionen av det synliga. Det är en berättelse om en afroamerikansk mans erfarenheter av att bli ignorerad och förvägrad erkännande i ett rasistiskt USA. Han är osynlig medan samhället däremot observerar varje steg han tar. Han är dock synlig i andra människors fantasier: "När folk kommer nära mig ser de bara min omgivning, sig själva eller påfund av sin egen fantasi – kort sagt, vad som helst utom mig" (Ellison [1952] 1987:7). Denna främlingsfientliga blick inte bara ser utan läser också (Butler 1993:16). Flera decennier senare studerade Patricia Williams (1991) hur afroamerikanska kvinnor blir osynliga på grund av sin färg. De svartas osynlighet står i ett bestämt förhållande till de vitas synlighet. 84 Afroamerikanernas (o)synlighet har spelat en avgörande roll i konstruktionen av den vita amerikanska identiteten (Morrison 1993). Det afrofobiska seendet reproducerar en paranoid föreställning om de svartas farlighet och de vitas renhet. "Synfältet är inte neutralt i fråga om ras; det är självt rasifierat, ett episteme, hegemoniskt och kraftfullt" (Butler 1993:17).

Rasifierade, könsliga och sexuella aspekter överlappar ofta varandra i blicken. I *Svart hud, vita masker* diskuterar Fanon hur rasism och sexualitet skär in i varandra. Han använde termen 'negrofobogenes' för att visa hur den svarte mannen inte blir betraktad som en man utan som en påträngande och våldsam fallos. "Juden associeras med pengar och deras attribut. Negern med kön och sexualitet" (Fanon 1997:147). 3

Könet är en annan framträdande dimension av blickens makt. Många feminister hävdar att blicken framför allt bygger på könsskillnader. Blicken i filmkonst är till exempel en manlig blick som objektiverar kvinnans kropp (Kaplan 1991: 14f). Den manliga blicken är normativ och har makt att definiera och fixera kvinnor, och kvinnokroppen är föremålet för hans blick. I Iran har blicken erotisk makt (Milani 1992:25; se även Naficy 1991). Att 'äta någon med blicken' (*ba cheshha khordan*) är ett uttryck om den som betraktar en kvinna på ett erotiskt påträngande sätt. *Hizi, cheshm cherani* och *did zadan* är andra termer för samma beteende. Att blinka (*chemak zadan*) tolkas som en erotisk signal. Blicken från en främling förutsätts vara *negah-e namahram*, en begärande erotisk blick.

Synlighet

Icke-europeiska män i allmänhet och muslimska män i synnerhet är överexponerade i samhället till följd av mediernas ritualistiska framställning av *invandrarmannen* som ett socialt problem (se Brune 2004; Trondman 2006). I Sverige, som har en relativt kort invandringshistoria, förknippas invandrare fortfarande med arbetskraftsinvandring så att arbetarklassmannen får symbolisera invandraren (Knocke 1991). Den 85 typiske invandraren beskrivs som 'reaktionär, gammalmodig och patriarkal' (jfr Bredström 2002; se Brune 2002). I detta avsnitt skall jag visa hur denna manliga invandrare framställs i det svenska samhället.

Hamid Naficy använder sig i sin studie av hur Iran framställs i amerikansk populärkultur av termen *mediawork* för att beskriva de komplexa operationer som skapar ett hegemoniskt samförstånd. *Mediawork* handlar inte bara om massmedier utan också om kulturindustrin och den marknadsföringsapparat som designar och gör den Andre till en vara inom konsumtionskapitalismen. *Mediawork* naturaliserar och avpolitiserar värden och åsikter i vardagens diskurser (Naficiy 1995:74). Ylva Brune har studerat svenska medier för att se hur de konstruerar den etniske Andre. "Invandrarmän eller muslimska män framställs i två, delvis skilda, delvis kompletterande stereotyper. Gemensamt för dem är att mannen styrs av krafter utanför honom själv och att han i desperation slår, straffar och misshandlar kvinnor som försöker undandra sig hans kontroll" (Brune 2002:175). Enligt den islamofobiska stereotypen styrs mannen av islam och hederskulturen. Invandrarmannen blir således "förloraren, antingen han drivs av sin religion eller av sin vanmakt inför kulturkrocken" (Brune 2002:176).

Två fall av gruppvåldtäkt som ägde rum i förorter till Stockholm 2000 respektive 2004 och en rad 'hedersmord' framkallade en landsomfattande debatt om manliga invand-rare och deras kvinnosyn. Anna Bredström visar i sin analys av debatten kring den första gruppvåldtäkten hur det konstruerades en rasistisk diskurs där manliga invandrare framställdes som primitiva kvinnoförtryckare som borde "utbildas i jämställdhet och modernt könsrollstänkande" (*Göteborgs Posten* 4.2.2000 citeras i Bredström 2002:204). I ett nyhetsprogram på TV fick en ung man med arabisk bakgrund frågan "Hur ska du agera för att vi (!) inte ska tro att du är en våldtäktsman?" (Bredström 2002:183). 4 Antropologen Fanny Ambjörnsson visar i sin forskning om gymnasietjejer i en Stockholmsförort att det främsta skälet som de svenska tjejerna uppgav för att ta 86 avstånd från invandrarkillar var deras "kvinnosyn" och deras "turkåsikter" (Ambjörnsson 2004: 252). Muslimska invandrarmän tillskrevs följaktligen en 'primitiv' maskulinitet. 5

Många av mina informanter upplever på samma sätt (för)dömande blickar i sin dagliga interaktion med svenskar:

> *Jag har skämtsamt kallats kvinnopiskare av en kollega.*
>
> *Jag har fått frågan om jag tänker skaffa mig fyra hustrur.*
>
> *Jag tillfrågades i en anställningsintervju om jag kunde stå ut med en kvinnlig chef.*

Invandrarmännens primitiva maskulinitet framställs inte bara som en negation av utan också som ett hot mot svenska normer och värden. Som Sven-Axel Månsson uttrycker det: "invandrarmännens traditionella benägenhet att kontrollera och dominera en kärleksrelation kolliderar ibland med svenska kvinnors strävan efter självständighet" (Månsson 1993:219). Mycket riktigt blir också den svenska kvinnan centralt placerad i ett *circuit of paranoia* (Butler 1993:19) på grund av sin vithet. Ett exempel är fallet med den så kallade Hivmannen. I oktober 1998 chockades Sverige av nyheten att en hiv-positiv man hade "smittat 130 svenska kvinnor". Han hette James Kimball, var amerikansk medborgare och bosatt i Stockholm. Senare visade han sig vara en fyrtioårig iranier, Mehdi Tayeb, som hade bott i USA under flera år. Tayeb kom i svenska massmedier gradvis att framställas som en obehaglig och motbjudande Don Juan (*Dagens Nyheter* 28.10.1998). Det publicerades fantasifulla sexuella historier om honom: Han kunde locka vilken kvinna som helst att ha sex med honom. Han planerade att öppna en bordell (*Aftonbladet* 25.10.1998). Han var bisexuell och filmade sina sexuella handlingar med såväl kvinnor som män (*Aftonbladet* 25.10.1998). Läser man igenom detta nyhetsmaterial, som senare visade sig vara i stor utsträckning fiktivt, får man intrycket att han snarare var en skapelse av manliga erotiska fantasier. På samma sätt blir den svarte mannen det objekt på vilket den vite mannen projicerar sina undertryckta fantasier, sina sexuella begär (Fanon 1997:151).
87

Iransk primitiv maskulinitet inom populärkulturen

Konstruktionen av den iranska primitiva maskuliniteten inleddes i slutet av 1980-talet. Den mest uppmärksammade och inflytelserika *mediawork* har otvivelaktigt varit *Inte utan min dotter*-projektet. *Inte utan min dotter* har, först som en bok som har sålts bra över hela världen och sedan som en internationellt framgångsrik spelfilm, skapat en allmänt spridd stereotyp av den iranske mannen. Den är skriven av en amerikansk kvinna, Betty Mahmoody, och skildrar hur en iransk man, som framställs som fundamentalist, kan hålla sin (västerländska) hustru och dotter som gisslan i det iranska samhället. Denna berättelse blev ett globalt projekt där individer, regeringar, organisationer och till och med marknaden deltog. Betty Mahmoody blev mediastjärna, Iranexpert, föreläsare, expert på bortföranden av barn, och till och med rådgivare på amerikanska utrikesdepartementet, (Naficy 1995:84). Under kriget i Afghanistan utnyttjades hon som konsult i frågor om den afghanska kvinnans situation. Iranska män i Sverige och i diasporan allmänt har levt i skuggan av *Inte utan min dotter* (Liliequist 1993). Milad är 35 år och dataingenjör:

Boken har blivit en handbok om iranska män. Svenska föräldrar hänvisar till boken och varnar sina döttrar för att gifta sig med iranska män. Mitt första jobb i Sverige var på ett sjukhem. Jag hamnade i ett arbetslag som bestod av elva svenska kvinnor och jag själv. När jag kom dit hade de just läst boken Inte utan min dotter. *Det var 1989. Jag förstod omedelbart att något var fel. I två år försökte jag bevisa att jag inte var som mr Mahmoody. Och du vet vad som hände sen. De betraktade mig inte som en iransk man utan som ett undantag. De sa att jag inte var en typisk iransk man utan mer liknade svenska män.*

När en stereotyp inte motsvarar verkligheten klassificeras den som ett undantag. Milad sågs inte som en 'verklig' iransk man utan som ett undantag. Att vara annorlunda än de outsiders som är *annorlunda* betyder att man blir betraktad som insider (jfr Fanon 1997:60f).

Inte utan min dotter blev en inspirationskälla och skapade snart en egen genre inom populärkultur även i Sverige. Två spelfilmer gjorda av svenskiranier, *Vingar av glas* regisserad av Reza Bagher 2000 och *Hus i helvete* av Sussan Taslimi 2002, har ibland dragits in i diskussionen. De berättar båda historier om förtryckande iranska män som ogillar att deras döttrar har svenska pojkvänner. 6 I *Vingar av glas* konstrueras den iranska primitiva maskuliniteten genom en polarisering av iransk och svensk maskulinitet. Filmen handlar om Nazli, en upprorisk ung iransk kvinna som älskar en svensk man, Johan. Fadern framställs som en patriark som försöker tvinga Nazli att gifta sig med sin (iranske) kusin, som försöker våldta henne. Mot dessa män med sin 'primitiva maskulinitet' står Johan, en omtänksam, cool och sexig ung svensk man. Filmen slutar med att Nazli segrar över fadern. I filmen ställs en statisk, intolerant och stereotyp iransk man mot en fördomsfri och tolerant svensk manlig hjälte. En som förtrycker mot en som befriar. Den iranske mannen är också ämnet för en roman, *Fångarnas kör*, skriven av den iranska författaren Fatheme Behroz (2001). Den skildrar hur en iransk kvinna söker frigöra sig från sin iranske man i Sverige och vinna självständighet *i* Sverige.

Generaliseringen och dikotomiseringen av iransk maskulinitet och svenska normer spelar också en central roll i två akademiska texter (Ahmadi 2003, Darvishpour 2003), där iraniers syn på sexualitet ställs mot den 'svenska sexuella kulturen'. I Ahmadis studie framställs traditionella, patriarkaliska islamiska samhällen i opposition till ett modernt egalitärt och sekulärt svenskt samhälle, med en liberal syn på sexualitet (Ahmadi 2003:685). I sin förenkling och schablonisering av vad som kallas "*Iranian way of thinking*" (Ahmadi 2003: 687), men även av svenskarnas syn på sexualitet (oproblematisk och egalitär) bortser Ahmadi från den sociala och kulturella komplexiteten i det iranska samhället. Dessutom tar han inte hänsyn till att de flesta iranier inte bara känner sig icke religiösa, utan även har en avståndstagande inställning mot islam (Sander 1993). Iranska emigranter flydde undan 89 förföljelse och terror, likväl som från den islamiska ideologin och den dominerande religiösa livsstilen. Darvishpour hävdar i sin studie om könsrelationer bland iranier i Sverige att den geografiska förflyttningen innebär en resa inte bara i rummet utan även "en resa i tiden.... [över] flera decennier" (Darvishpour 2003:113). Utifrån en sådan föreställning om att flyttningen till Sverige har lett till ett nytt 'sätt att tänka' bland iranska invandrare och till en demokratisering av könsrelationerna, bygger Darvishpour och Ahmadi upp en dualism mellan tradition (Iran) och modernitet (Sverige), reaktionärt och progressivt, lokalt och globalt, islam och väst. Milad klagar över att framställningen av iranska män har monopoliserats av en elitgrupp:

Det är bara en liten grupp människor som får stöd att göra filmer eller skriva artiklar om hur den iranske mannen är. Man ser aldrig en riktig iransk man i filmer eller böcker. Han är dum. Han är en förtryckare. Han har en löjlig svensk accent. Han är alltid städare, gatuförsäljare, pizzabagare. Har du nånsin sett en välutbildad iransk man på TV eller på bio?

Den skeva framställningen av invandrarmannen och mediernas ständiga fokusering på invandrarfrågan får många invandrare att känna sig "iakttagna". En vanlig känsla är *tou cheshm amadan* (bli föremål för andras blickar). Iranier använder uttryck som *negah-e manzordar* (se med avsikt) eller *chap-chap negah kardan* (se med ilska eller misstänksamhet) om sin känsla av att vara i fokus för andras blickar. Milad berättar:

Det är som ett minfält jag måste säkra. Inte bara på jobbet utan överallt, där jag bor, i mina barns skola, överallt. Hela tiden försöker jag aktivt skilja mig från den bild av den iranske mannen som svenskarna bär med sig. På mitt första jobb tog det två år innan jag kunde ändra på mina kollegers uppfattning. Samma sak med grannarna och personalen i barnens skola. Det har gjort mig konservativ. Det begränsar mig. Om jag byter jobb eller flyttar till ett nytt bostadsområde måste jag börja om från 90 *början igen. Jag är mer bekymrad för min son än för min dotter. Han kommer att bli sedd som en iransk man i svenskarnas ögon.*

För Milad handlar det om att ständigt bestrida den bild av iranska män som råder i det svenska samhället. Mansoor är strax över trettio och arbetar som datakonsult:

*Jag undviker att gå ut i större grupper av [iranska] män. När vi är fyra eller fem blir vi sedda (*tou cheshm miyaim*). Men när vi är en eller två så är det inte så farligt.*

Medan Mansoor försöker minska sin synlighet och förbli obemärkt framhärdar Milad i att vara synlig som annorlunda än den grupp som är annorlunda.

Den andra sidan av den stereotypa bilden av den iranske/muslimske mannen som förtryckare, är föreställningen om den passiva iranska/muslimska kvinnan som ett offer som måste räddas. I den svenska mediedebatten har det utvecklats en befrielsediskurs om iranska/muslimska kvinnor som måste *räddas* från den iranske/muslimske mannens 'primitiva maskulinitet'. Invandrarkvinnan framställs som den som vill införlivas med det svenska samhället medan mannen är den som hindrar henne (jfr Brune 2004:259ff; se även Tigervall 2005:76). Mona Sahlin satte under sin tid som invandrar-minister i gång en stor politisk kampanj för att skydda muslimska invandrartjejer från fäder och bröder som inte accepterade de normer som rådde i det svenska samhället. Hon därmed *försvarade* invandrarkvinnan mot de invandrarmän som vägrade godta svenska värden och normer (*Aftonbladet* 27.11.2003).

En av mina studenter, en ung iransk kvinna som är född i Sverige, berättar hur hennes grannar, ett svenskt medelålders par, rådde henne att frigöra sig från sin far. Hon hade känt paret länge. De hade till och med ibland ätit middag hemma hos hennes familj. Efter ett hedersrelaterat mord i januari 2002 lät grannarna veta att de beundrade henne för att hon inte bar slöja och erbjöd henne hjälp att befria sig. Det svenska parets iver att 'ta hand om' och 'rädda' är med Leila 91 Ahmeds ord en form av kolonial feminism (Ahmed 1992), ett missionerande projekt för att rädda muslimska kvinnor från muslimska män och lotsa dem till svenska normer och värden (se Brune 2002:161).

Denna lokala debatt om integration och segregation är inte isolerad från den globala diskursen om muslimska män. Enligt Abu-Lughod (2002) var det ett viktigt moment i kriget mot terrorismen efter 11 september 2001, att afghanska kvinnor skulle befrias från sina afghanska män (se även Weber 2005). Muslimska män ses inte bara som hinder för muslimska kvinnor i deras kamp för frigörelse utan också som ett hot mot den svenska jämställdheten (Brune 2002:178). 7

Denna bakomliggande föreställning om den iranske/muslimske mannen gör det möjligt för värdsamhället att konstruera honom politiskt, kulturellt och etniskt. Det har makten att beskriva, definiera och kategorisera människor. Med den av medierna skapade bilden av den iranske/muslimske invandrarmannen blir det möjligt att befästa uppfattningar om hela gruppen iranska/muslimska invandrarmän, att klar lägga, kontrollera och härska över dem (jfr Said 1979: 2f). Men stereotypen om den iranske/muslimske mannen kommer även till användning när man ska rekonstruera den svenska maskuliniteten.

Den romantiska bilden av den svenske mannen

Ett återkommande tema i samtal med iranska män är de iran-ska kvinnornas romantiserade bild av den svenske mannen. Så här säger till exempel Milad:

Vi jämförs hela tiden med den svenske mannen. Han är normen, och som iransk man bedöms jag efter honom.

Mot den iranska/muslimska primitiva maskuliniteten ställs en 'romantiserad' föreställning om en svensk man som visar djup respekt för kvinnor, gör lika mycket i hushållet som kvinnan, tar hand om barnen, är jämställd i sina relationer till kvinnor och är en romantisk älskare. Vidare ses den svenske 92 mannen som individorienterad till skillnad från den iranske/muslimske mannen som betraktas som kollektivorienterad på grund av sin lojalitet mot föräldrar och manliga vänner. Den svenske mannen beskrivs som ansvarsfull och pålitlig, och på samma gång sexig. Han är den idealiske partnern. Shahidian observerar en liknande situation i Kanada. De kanadensiska männen uppfattas som mer "civiliserade i sina relationer med kvinnor" än iranierna (Shahidian 1999:206). Med hjälp av bilden av den iranske/muslimske mannen konstrueras en svensk modern, jämställd och sexig maskulin identitet. Detta belyses (som redan konstaterats) i filmen *Vingar av glas*. Det är bara i kontrast till tre iranska män, Abbas (en patriarkalisk far som förtrycker sina döttrar), Hassan (svag, löjlig och osynlig) och Hamid (friaren, nyrik, och våldtäktsman) som den svenske mannen John kan framstå som attraktiv, cool, trevlig och jämställd i sin relation till kvinnor. Precis som den svarte mannen måste vara svart i relation till den vite mannen, enligt Fanons resonemang, måste den iranske mannen vara iransk i relation till den svenska mannen.

Hierarki av kroppar

En aspekt av förhållandet mellan den iranske och den svenska mannen är den iranske mannens funderingar kring sin kropp. En gång, i bastun efter en fotbollsmatch, hamnade jag i en diskussion om omskärelse med en handfull iranska män. Den

islamiska tron kräver att de iranska männen är omskurna. Men i diasporan, och särskilt i Europa (där omskärelse förknippas med religiös tillhörighet) har den fått en etnisk dimension. I slutet av 1990-talet blev en liten iransk pojke skadad när han skulle omskäras på en iransk privatklinik i Stockholm. Det fördes en livlig debatt i svenska medier i flera veckor efter denna händelse. Svenska medicinska 'experter' underströk de fysiska riskerna med ingreppet, politiker betraktade det som barnmisshandel och 'experter' på sexuell samlevnad häv-dade att icke omskurna penisar ger större sexuell njutning än omskurna.

93

I diskussionen i bastun sade någon halvt på skämt att det drevs diskriminerande propaganda mot "omskurna kukar". Även om ingen i bastun uttryckte några direkta "bekymmer" för sin omskurna penis sade nästan alla att de inte skulle låta sin son bli omskuren. De menade att det skulle minska risken att bli utpekad som främling. Omskärelse var inte det enda kroppsliga ämnet jag stötte på i samtal med iranska män. De hade allmänt dåligt självförtroende i fråga om sina kroppar. De jämförde i samtalen sina kroppar med den norma-tiva svenska estetiska manskroppen: en vältränad och hårlös kropp. I *Vingar av glas* hyllas den svenska manskroppen. I en scen berättar en iransk kvinna glatt för en iransk väninna om skilsmässan från sin iranske man och säger att svenska män är "renare och godare". Mansoor säger:

> *Kroppshår är osexigt här. I Iran var det inget man tänkte på. Till skillnad från svenska män är vi ludna. Många svenska män rakar bort håret från sina kroppar. De använder precis som kvinnor smink.*

Den iranske mannen och hans kropp har också blivit föremål för skämt från ståuppkomikern Zinat Pirsadeh. Hon flydde från sin "förtryckande" man i Iran till Sverige i början av 1990-talet. Hennes föreställningar hålls på svenska och riktar sig till en svensk publik. Den hårige iranske mannen är en återkommande gestalt. Här följer ett avsnitt från en av hennes shower som sändes i radio:

> *Om man är gift med en iransk man behöver man inget täcke. Han har så mycket hår på kroppen att man inte behöver något täcke i sängen. [...] Det är inte så lätt att ha en iransk man. Man måste kamma håret på hans rygg varje morgon. [...] Nu förstår ni varför jag skilde mig.*
>
> *Publiken skrattar.* 8

Mustasch var ett annat kroppsligt ämne som mina informanter pratade mycket om. Mustasch är en vanlig symbol för maskulin identitet i Iran, men i Sverige riskerar den att istället beteckna annorlundahet. Mina informanter ansåg 94 att det bara var homosexuella, arbetare och turkar som bar mustasch. I Sverige förknippas turkar fortfarande i allmänhet med 1960- och 1970-talens arbetskraftsinvandring. För iranska medelklassmän var det viktigt att skilja sig från dessa kategorier med låg status. Bär man mustasch riskerar man att bli synlig (*tou cheshm amadan*) som en *riktig invandrare*.

Invandrarkillens kropp kan beskrivas som "äcklig" "hårig" och "ohygienisk" (Ambjörnsson 2004:254). Hos några av mina informanter upplevde jag ängslan och brist på självförtroende när det gällde deras kroppar. Så här uttryckte sig Babak, en 42 år gammal dataingenjör som nu går arbetslös:

> *Vi iranier är i genomsnitt kortare än svenskarna. En lång iransk man är ungefär lika lång som en kort svensk kvinna.*

En annan iransk man, Saam, uttryckte sin brist på självförtroende genom att skilja andra generationen iranska invandrare i Sverige från den första:

> Saam: *Andra generationen iranier är längre och mycket vackrare än vad [första generationen] är.*
>
> Shahram: *Hur menar du?*
>
> Saam: *Om du följer med mig till ett iranskt disko ska jag visa dig vad jag talar om. Fråga mig inte varför. Jag vet inte. Kanske beror det på hälsosammare diet eller ett bättre klimat. De blir kanske vackra därför att de hela tiden umgås med svenskar.*

Osynlighet

Den iranske mannen är synlig som 'invandrarman' men osynlig som subjekt med egen personlig bakgrund och valfrihet. Han är med andra ord *synlig* men förblir *osedd*. Den rasistiska diskursen är sällan isolerad från den sexistiska. Fanon visar i *Svart*

hud, vita masker hur rasismen tar sig sexuellt utryck. Svarta män är bara synliga som sexuella objekt: "... så ser man inte längre negern utan en lem: negern försvinner. Han blir till lem. Han *är* penis" (Fanon 1997:154). Ett annat exempel på ett sådant främlingsfientligt sätt att se är föreställningen om att den kinesiska maskulina identiteten är feminin eller 95 mer eller mindre avsexualiserad (Eng 2001). På liknande sätt finner sig den iranske/muslimske mannen utestängd från den kvinnliga erotiska blicken. Flera av mina informanter talar om frånvaron av begärande blickar. Så här säger till exempel Milad:

> *Kvinnor talar om att de blir osynliga efter fyrtio. Vi iranska män är osynliga oberoende av vilken ålder, vilken ställning eller vilket utseende vi har.*

Kambiz är 29 år, har disputerat i kemi och arbetar som forskare:

> *Här i Sverige tittar män knappt på en, och ännu mindre gör kvinnor det.*

Blicken är en viktig kommunikationsform i iranska samman-hang. Eftersom det är förbjudet för män och kvinnor att umgås öppet med varandra har deras blickar fått nya dimensioner i Iran. Eftersom blicken inte är så lätt att kontrollera har den blivit ett av de mest intrikata och meningsfulla sätten för kvinnor och män att kommunicera med varandra (Haeri 1989:229). Enligt mina informanters uppfattning är den svenska blicken inte kommunikativ utan (för)dömande. Många av dem hade vissa svårigheter att kommunicera med svenska kvinnliga chefer. Som iranska män blev de osynliga. Mansoor klagar över att hans kvinnliga chef aldrig tittar på honom under veckomötet.

> *Hon talar med alla runt bordet men tittar inte på mig.*

Siamak har liknande erfarenheter:

> *Min chef umgås med de andra men inte med mig. Jag antar att hon menar att iranska män inte kan hantera icke-sexuella relationer med kvinnor.*

Bahram är 32 år och läkare:

> Bahram: *Min första resa utomlands från Sverige gick till Italien. Efter sex år i Sverige besökte jag Rom. Det blev en riktig chock* 96 *för mig. Kvinnor* tittade *på mig. När jag kom tillbaka till hotel-let tittade jag i spegeln. Jag trodde att det var något fel med ansiktet. Jag upplevde samma sak i andra sydeuropeiska länder. Kvinnor tittade där mycket mer på mig än här. Det kändes bra. Jag insåg att jag inte hade någon defekt (*eyb*).*
>
> Shahram: *Vad menar du med defekt?*
>
> Bahram: *Att jag kunde vara begärlig för kvinnor, att jag hade potential.*
>
> Shahram: *Vad för slags potential?*
>
> Bahram: *Jag menar att jag kunde vara sexig och attraktiv för kvinnor. Det handlar inte om sex. Det handlar om känslor, om självbilden.*

Bahram menar att han blev betraktad på ett annat sätt i Italien därför att han inte uppfattades som invandrare. Han kunde utan vidare tas för italienare. Bahrams oro för att vara "defekt" och Mansoors och Siamaks frustration över sin osynlighet inför kvinnliga chefer handlar mer om självuppfattning än om sexuella begär. Tahar Ben Jelloun (1979) visar i sin studie av nordafrikanska invandrarmän i Frankrike att de blir impotenta av sin utestängning från det franska samhället. Han menar att deras sexuella drömmar inte är erotiska utan drömmar om manlighet. Mina informanters oro för sin *sexuella osynlighet* är i själva verket en oro för sin *destabiliserade* maskulina identitet. Nader är 43 år och egenföretagare:

> *När jag var i Iran förra sommaren frågade mina gamla skolkamrater hela tiden om svenska flickor, hur de är i sängen och sånt. Jag sa att jag hade en svensk flickvän. Jag skämdes för att säga att jag aldrig hade rört en svensk kvinna. De ville ha en bild av henne. Jag skickade en bild av en klasskamrat.*

Nader känner sig utmanad i sin manlighet över att aldrig ha haft en svensk flickvän. Att ha en svensk flickvän är en bedrift i andra mäns ögon, särskilt i Iran. Det ger status, är ett tecken på framgång i det nya landet och på sexuell åtråvärdhet. 97

Erotisk occidentalism

Den lockelse som svenska kvinnor utövar på iranska män bör sättas in i ett historiskt sammanhang. I Iran använder man ordet *farang* om Europa. *Farang* och det därav härledda adjektivet *farangi* används bara om det rika och moderna Europa och är ett uttryck för hög uppskattning (Khosravi under tryckning). Europa har också en erotisk lockelse. Europeiska (*farangi*) kvinnor har varit föremål för iranska mäns erotiska fantasier ända sedan slutet av 1600-talet. En *farangi* kvinnokropp symboliserar sexuell frihet, framgång och det goda livet. Sådana occidentalistiska fantasier om erotiska och exotiska *farangi* kvinnor väcktes först till liv genom persiska resenärers berättelser om Europa under 1600-talet (se Tavakoli-Targhi 2001:54ff) och fick framför allt spridning genom Hollywoodfilmer, pornografiska filmer, TV-serier och sexuella ikoner som Sophia Loren, Marilyn Monroe, och Madonna i slutet av 1900-talet. De europeiska kvinnornas 'skönhet' och 'sexuella frihet' bildade undertext för erotiska föreställningar om Europa och européer. Enligt den erotiska occidentalismen framstår de europeiska kvinnorna som erotiska, obekymrade och ständigt sexuellt utsvultna (se Gerholm 2003).

I denna geografiska hierarki står Europa för modernitet, rikedom, hög kvalitet och makt medan Iran står för tradition, underutveckling och maktlöshet. Michael Herzfeld skriver om en liknande situation i Grekland och drar en parallell mellan det grekiska mönstret för kvinnlig identitet ('osjälvständighet', 'analfabetism', 'fattigdom') och den grekiska föreställningen om det egna landets underordning under Europa (Herzfeld 1986: 216). Sofka Zinovieff skriver i liknande banor om grekiska män som uppfattar nordeuropeiska kvinnor som "överlägsna, sofistikerade och rena" (Zinovieff 1991: 216). Kärleken från en europeisk kvinna kan ge den iranske mannen en känsla av att tillhöra den moderna världen. På liknande sätt betraktades turistande europeiska kvinnor i Israel av arabiska män som "ett fönster mot den stora världen" (Cohen 1971). Som redan påpekats kan också kvinnor 98 ses som "kulturella bärare" av kollektivet (Yuval-Davis 1992: 285) och deras kärlek "öppnar den lysande väg som leder till ... den vita kulturen, den vita skönheten, den vita vitheten" (Fanon 1997:71). Att den utomeuropeiske invandraren betraktas som åtråvärd av svenska kvinnor är ett tecken på att han har lyckats integrera sig i det nya landet. Han erkänns inte bara som invandrare utan också som individ, som en *man* på jämbördig fot med den svenska mannen.

Aerotisk orientalism

Att ha en 'invandrarman' som pojkvän innebär ofta för svenska kvinnor att de förknippas med en lägre social ställning och riskerar att sjunka i socialt anseende. Fanny Ambjörnsson visar hur vissa invandrarkillar kan exkluderas från det erotiska sociala fältet i skolan eftersom de saknar kulturellt, socialt och ekonomiskt kapital (Ambjörnsson 2004: 246). De kallas för *kickers* och identifieras genom en specifik klädstil, ett sätt att gå, att gestikulera, en attityd. De är sexuellt oattraktiva mer på grund av sin sociala ställning än på grund av sitt utseende. Denna estetiska normativitet bygger på etnicitet snarare än på kropp och utseende.

Tjejer som är tillsammans med invandrarkillar får rykte om sig att vara sexuellt lösaktiga slampor och att inte kunna få "någon bättre" (2004:267). De riskerar att bli stämplade som underklass, misslyckade, sexuellt desperata och lösaktiga och som självföraktande och mindre självständiga (jfr Frankenberg 1993:77). Genom att distansera sig från invandrarkillar etablerar tjejerna sig som självständiga, moderna, fria men också respektabla svenska tjejer (Ambjörnsson 2004: 257). Invandraren bryter såväl mot nationalstatens etiska normer som mot dess estetiska. Termerna invandrare och flykting betecknar i Sverige i allmänhet underprivilegierade personer (se de los Reyes m.fl. 2002). En snygg, förnöjd och välklädd flykting är en motsägelse i sig (se även Graham 2002: 209). Den hegemoniska normativitet som utestänger vissa svenskar på basis av estetiska kriterier (vikt, längd, muskler, 99 hår och så vidare) stänger också ute iranska män på grund av deras etnicitet. Ett tydligt exempel är hur krogdörrvakter i Stockholm instrueras att stoppa invandare och alla människor som betraktas som "fula, ofta överviktiga eller fel klädda, liksom de som ser fattiga ut eller stämplas som 'bönder'". (*Dagens Nyheter* 18.5.2006).

Slutord

Jag har i denna artikel försökt ge en preliminär beskrivning av hur etnicitet och maskulinitet skär in i varandra hos den iranske mannen i Sverige. Den iranske mannen har genom den geografiska förflyttningen fått sin maskulina identitet ifrågasatt genom å ena sidan iranska kvinnors kamp för frigörelse och å andra sidan ett svenskt *mediawork*. Genom det senare konstrueras en etnosexuell gräns som definierar, fixerar och utestänger iranska (och många andra invandrarmän). Sedd genom den främlingsfientliga blicken blir den iranske mannen kvinnoförtryckare och bärare av en primitiv maskulinitet; han blir inte *sedd* som ett subjekt med egen historia och personlighet.

De iranska männens primitiva maskulinitet framställs inte bara som en fara för iranska kvinnor utan också som en kraft som strider mot svenska normer och värden. Den hegemoniska diskursen om invandrarmän från Iran och andra muslimska länder

är en del av nationsbyggandets process. Det 'svenska sättet att tänka', den 'svenska sexuella kulturen' och den 'svenska civiliserade maskuliniteten' konstrueras som nega tioner till de invandrare männens 'primitiva maskulinitet'. Blicken är ofta hierarkisk och rymmer ett helt komplex av aspekter som har med kön, klass, hudfärg, och etnicitet att göra. Genom migrationen har maktförhållandet mellan iran-ska män och kvinnor förändrats. Männen har förlorat den position från vilken de kunde fixera och kontrollera kvinnor med sina blickar. Den dominerande blicken i Sverige gör de iranska männen (o)synliga precis som deras egna blickar gör kvinnor (o)synliga i Iran.

Litteratur

- Abu-Lughod, Lila 2002. Do Muslim Women Really Need Saving? I *American Anthropologist*. Vol. 104, nr. 3, s. 783–790.
- Ahmadi, Nader 2003. Migration Challenges Views on Sexuality. I *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 26, nr. 4, s. 684–706.
- Ahmed, Leila 1992. *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
- Akpinar, Aylin 1998. *Male's Honour and Female's Shame. Gender and Ethnic Identity Constructions among Turkish Divorcées in the Migration Context*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Ambjörnsson, Fanny 2004. *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer*. Stockholm: Ordfront. (Diss)
- Behroz, Fatheme 2001. *Fångarnas kör*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Ben Jelloun, Tahar 1979. *La plus haute des solitudes*. Paris: Seuil.
- Bredström, Anna 2002. Maskulinitet och kamp om nationella arenor. Reflektioner kring bilden av 'invandrarkillar' i svensk media. I *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Paulina de los Reyes, Irene Molina & Diana Mulinari (red.). Stockholm: Atlas.
- Brune, Ylva 2002. Invandrare i mediearkivets typgalleri. I *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Paulina de los Reyes, Irene Molina & Diana Mulinari (red.). Stockholm: Atlas.
- Brune, Ylva 2004. *Nyheter från gränsen: tre studier i journalistik om 'invandrare', flyktingar och rasistiskt våld*. Göteborgs universitet: Institutionen för journalistik och masskommunikation.
- Butler, Judith 1993. Endangered/Endangering. Schematic Racism and White Paranoia. I *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising*. Robert Gooding-Williams (red.). New York: Routledge.
- Cohen, Erik 1971. Arab Boys and Tourist Girls in a Mixed Jewish Arab Community. I *International Journal of Comparative Sociology*. Vol. 12, nr. 4, s. 217–233.
- Darvishpour, Mehrdad 2003. *Invandrarkvinnor som bryter mönstret*. Stockholm: Almqvist & Wiksell. (Diss)
- de los Reyes, Paulina, Molina, Irene & Mulinari, Diana 2002. *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.
- Ellison, Ralph 1952 (1987). *Invisible Man*. Harmondsworth: Penguin
- Eng, David L. 2001. *Racial Castration. Managing Masculinity in Asian America*. Durham: Duke University Press.
- Espin, Olivia M. 1999. *Women Crossing Boundaries. A Psychology of Immigration and Transformations of Sexuality*. London: Routledge.
- Fanon, Frantz 1997. *Svart hud, vita masker*. Göteborg: Daidalos. 101
- Fanon, Frantz 2003. Algeria Unveiled. I *Veil. Veiling, Representation and Contemporary Art*. David Bailey & Gilane Tawadros (red.). Cambridge: MIT Press.
- Frankenberg, Ruth 1993. *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. London: Routledge.
- Gerholm, Lena 2003. Overcoming Temptation. On Masculinity and Sexuality among Muslims in Stockholm. I *Global Networks*. Vol. 3, nr. 3, s. 401–416.
- Goldberg, David 1996. In/visibility and Super/vision: Fanon on Race, Veils and Discourse of Resistance. I *Fanon: A Critical Reader*. Gordon, Lewis et al. (red.). Oxford: Blackwell Publishers.
- Graham, Mark 2002. Emotional Bureaucracies. Emotions, Civil Servants, and Immigrants in the Swedish Welfare State. I *Ethos*. Vol. 30, nr. 3, s. 199–226.
- Graham, Mark & Khosravi, Shahram 1997. Home Is Where You Make It. Repatriation and Diaspora Culture among Iranians in Sweden. I *Journal of Refugee Studies*. Vol. 10, nr. 2, s. 115–133.
- Graham, Mark & Khosravi, Shahram 2002. Reordering Public and Private in Iranian Cyberspace. Identity, Politics, and Mobilization. I *Identities*. Vol. 9, nr. 2, s. 219–246.
- Haeri, Shahla 1989. *Law of Desire. Temporary Marriage in Iran*. London: I. B. Taurus.
- Herzfeld, Michael 1986. Within and Without. The Category of Female in the Ethnography of Modern Greece. I *Gender and Power in Rural Greece*. Jill Dubisch (red.). Princeton: Princeton University Press.
- Kaplan, Ann 1991. *Women & Film. Both Sides of the Camera*. London: Routledge.

- Khosravi, Shahram 1999. Displacement and Entrepreneurship. Iranian Small Business in Stockholm. I *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 25, nr. 3, s. 493–508.
- Khosravi, Shahram 2003. Från magdansöser till Saddammustascher. I *Arbetaren*, nr. 14.
- Khosravi, Shahram 2006. Territorialiserad mänsklighet: irreguljära immigranter och det nakna livet. I *Om välfärdens gränser och det villkorade medborgarskapet*. Paulina de los Reyes (red.). Stockholm: SOU 2006:37.
- Khosravi (under tryckning). *The Third Generation. The Islamic Order of Things and Cultural Defiance among the Young of Tehran*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Knocke, Woukko 1991. Invandrade kvinnor – vad är problemet? I *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*. Nr. 3, s. 4–15.
- Liliequist, Marianne 1993. *I skuggan av "inte utan min dotter. Exiliraniers identitetsarbete*. Stockholm: Carlsson.
- Mahmoody, Betty (1988). *Inte utan min dotter*. Stockholm : Bonnier 102
- Milani, Farzaneh 1992. *Veils and Words. The Emerging Voice of Iranian Women Writers*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Morrison, Toni 1993. *Mörkt spel. Vithet och den litterära fantasin*. Stockholm: Trevi.
- Månsson, Sven-Axel 1993. *Cultural Conflict and the Swedish Sexual*
- *Myth. The Male Immigrant's Encounter with Swedish Sexual and Cohabitation Culture*. Westport: Greenwood Press.
- Najmabadi, Afsaneh 2000. Reading 'Wiles of Women' Stories as Fictions of Masculinity. I *Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. Emma Sinclair-Webb & Mai Ghoussoub (red.). London: Saqi Books.
- Naficy, Hamid 1991. The Averted Gaze in Iranian Postrevolutionary Cinema. I *Public Culture*. Vol. 3, nr. 2, s. 29–40.
- Naficy, Hamid 1995. Mediating the Other. American Pop Culture Representation of Postrevolutionary Iran. I *The U.S. Media and the Middle East. Image and Perception*. Yahya R. Kamalipour (red.). Westport: Greenwood Press.
- Nagel, Joane 2003. *Race, Ethnicity, and Sexuality. Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York: Oxford University Press.
- Said, Edward 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Sander, Åke. 1993. *I vilken utsträckning är den svenske muslimen religiös?* KIM-rapport nr. 14. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Sartre, Jean-Paul 1964. *Inför lyckta dörrar*, i *Fem dramer*. Stockholm: Aldus/Bonniers.
- Sartre, Jean-Paul 1956. *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*. New York: Philosophical Library.
- Shahidian, Hammed 1999. Gender and Sexuality among Immigrant Iranians in Canada. I *Sexualities*. Vol. 2, nr. 2, s. 189–222.
- Sinclair-Webb, Emma 2000. Our Bulent is Now a Commando. Military Service and Manhood in Turkey. I *Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. Emma Sinclair-Webb & Mai Ghoussoub (red.). London: Saqi Books.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad 2001. *Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and Historiography*. Basingstoke: Palgrave.
- Tigervall, Carina 2005. *Folkhemsk film. Med invandraren i rollen som den sympatiske Andre*. Umeå: Umeå universitet.
- Trondman, Mats 2006. Disowning knowledge. To be or not to be 'the migrant' in Sweden. I *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 29, nr. 3, s. 431–451.
- Weber, Cynthia 2005. Not without My Sister(s). I *International Feminist Journal of Politics*. Vol. 3, s. 358–376.
- Wikan, Unni 2004. *En fråga om heder*. Stockholm: Ordfront.
- Williams, Patricia J. 1991. *The Alchemy of Race and Rights*. Cambridge: Harvard University Press. 103
- Yuval-Davis, Nira 1992. Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain. I *Race, Culture, and Difference*. J. Donald & A. Rattansi (red.). London: Sage.
- Zinovieff, Sofka 1991. Hunters and Hunted. Kamaki and the Ambiguities of Sexual Predation in a Greek Town. I *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece*. Peter Loizos & Papataxiarchis Evthymois (red.). Princeton: Princeton University Press.

TIDNINGAR

Göteborgs Posten 4.2.2000 *Dagens Nyheter* 28.10.1998 *Aftonbladet* 25.10.1998 *Aftonbladet* 27.11.2003 *Dagens Nyheter 18.5.2006*

FILM

Vingar av glas av Reza Bagher 2000

Hus i helvete av Sussan Taslimi 2002

INTERNET

www.vaticanpost.com, 16.5.2004

ANDRA

Gender, P1, Sveriges Radio, 16.6.2004

Jag vill tacka Don Kulick, Rickard Jonsson, Fanny Ambjörnsson och Orisgruppen vid Stockholms universitet för värdefulla kommentarer och anmärkningar.

Noter

1 I denna artikel används enkla citattecken för att ange att begreppet eller uttrycket är omtvistat eller för att markera att formuleringen är medvetet tillspetsad. Dubbla citattecken förbehålls de ord eller meningar som är direkta citat.

2 De iranska feministgrupperna i Sverige är välorganiserade och mycket aktiva. Stödkommittén för kvinnor i Iran är ett svenskt-iranskt nätverk som jämte mobilisering för olika aktiviteter ger ut månadstidskriften *Kvinnor mot fundamentalism*. *Sadaye Zanan* (Kvinnors röst) och Radio Zanan (Kvinnors radio) är två radiostationer i Stockholm som sänder flera timmar i veckan på persiska.

3 Frågan om blickens makt har många aspekter. David Goldberg pekar i en studie av ras och (o)synlighet på (o)synlighetens potentiella förmåga att ge makt. Han menar att "(o)synlighetens värde bestäms av sammanhanget" (1996:189). (O)synligheten kan göra en grupp maktlös och extra utsatt men kan också ge makt och kraft. Fanon visar i sin analys av den koloniala manliga blicken och kvinnors slöjbärande i *Algeria Unveiled* (2003) hur algeriska kvinnor manipulerade med de franska soldaternas blickar – genom att vara synliga obeslöjade kvinnor med franskt utseende och därmed osynliga som algeriska muslimer – för att motstå den koloniala makten.

4 En rad hedersrelaterade mord i invandrargrupper från Mellanöstern framkallade en het debatt i Sverige mellan dem som menade att sådana mord inte hade något med invandrarnas kultur att göra och dem som framhävde just vikten av denna kultur (se Ekström i denna bok; Wikan 2004).

5 För en reflektion över hur den exotiska, feminina och sexuella Orienten har maskuliniserats och blivit synonym med mansrelaterat våld, se Khosravi 2003.

6 För en utförlig granskning av hur invandrare framställs i svenska filmer, se Tigervall 2005.

7 Det behöver väl inte sägas att rädsla för muslimska män inte är specifikt för Sverige. Dåvarande påven Johannes Paulus II uppmanade den 14 maj 2004 katolska kvinnor "att tänka sig för innan de gifte sig med en muslimsk man". Han pekade på de "djupa kulturella och religiösa skillnaderna" mellan de båda trosuppfattningarna, särskilt när det gällde kvinnornas rättigheter. Kvinnan betecknades som "den minst skyddade medlemmen av den muslimska familjen", vilket har lett till "bittra erfarenheter" för katolska kvinnor som gift sig med muslimska män (www.vaticanpost.com 16.5.2004).

8 *Gender*, P1, Sveriges Radio, 16.6.2004.

Fängslande frihet

Paradoxer och dilemman i den moderna frihetsvisionen

Ann Runfors

106

Det är föräldramöte i mellanstadieläraren Torbjörns femteklass. Jag hjälper Astrid, klassens lärare i svenska som andraspråk, att duka fram muggar och servetter. Skolan bjuder på kaffe och te medan föräldrarna har med sig fikabröd. Det blir totalt sju brickor fulla med olika sorters konstfärdiga bakverk som skickas runt. Som alltid när det är samkväm med mat och bakverk framstår det som en fördel att skolans föräldrar har olika ursprung som de på detta sätt visar upp. Hur mycket alla än äter kommer frysen i lärarrummet som vanligt att bli fylld och lärarna att ha fikabröd till kafferasterna en lång tid framöver.

Ikväll är bänkarna placerade i en ring med en lucka vid svarta tavlan där de som ska tala kan stå. Jag sätter mig med mitt anteckningsblock väl synligt. Efter information till föräldrarna om vem jag är och om min studie ger Torbjörn en allmän lägesbeskrivning:

– Allt funkar bra. Ja, det är alltså som vanligt. För det är ju, som jag sagt tidigare, en mycket speciell klass. Barnen arbetar hårt, läser läxor, jobbar på bra och lär sig fint.

Sen ger Astrid sin bild. Hon betonar också det speciella:

– Det är verkligen fina barn, otroliga! Och det måste ju bero på er föräldrar. Jag trodde aldrig jag skulle få vara med om det här. Jag har ju jobbat i många klasser och aldrig varit med om en så fin grupp – trevliga, välartade och hövliga.

Därefter är det musiklärarens tur. Att han är med beror på att det just nu är lite problem på musiklektionerna. Han inleder dock med att säga att också han tycker att det är en speciell klass jämfört med de andra femton klasserna han har. Men nu är det alltså problem. Barnen, speciellt nio pojkar, har vägrat att delta i vissa moment av undervisningen. Det gäller att dansa armkroksdans med flickorna till visan "Lasse går i ringen". Föräldrarna ler lite roat, men det är ingen som invänder mot kravet att dessa elvaåringar ska dansa. Läraren meddelar att de nio pojkarnas föräldrar kommer att bli kontaktade per telefon för individuella samtal. Han förklarar också att musikundervisningen består i fyra moment; dansa, sjunga, spela, lyssna.

– Dom här momenten är alla viktiga för barnens utveckling. Barnen ska kunna lyssna in klanger och toner. Det roligaste

107

är när dom delas i grupper och får lära sig spela en låt. Dom skapar något som dom sen får visa för varandra, säger han och nämner att de just nu håller på med Latin Kings-låtar.

I dansmomentet ska barnen lära sig att dansa ihop. Han betonar att det inte är fråga om några tryckare utan att hålla varandra i armkrok.

– Alla klasser tycker det är lite jobbigt först, men när de väl gjort det en gång tjatar dom ofta om att få göra det igen, säger han.

Han berättar också att han själv är uppvuxen i en strikt familj där dans inte sågs med blida ögon. Det blir allt tydligare, utan att det sägs rätt ut, att läraren undrar om det är så att barnen inte får dansa för sina föräldrar.

– Vad tycker ni? frågar han efter ett tag: Är det okej att barnen ska dansa?

En pappa begär ordet och säger att det nog inte är någon förälder som sagt till barnen att de inte får dansa och att det kommer från barnen själva. En mamma räcker också upp handen och berättar att hennes dotter sagt hemma att hon inte vill dansa med pojkar, men att det är flickans egen uppfattning, inte föräldrarnas.

Det här är en situationsbild från en av de skolor där jag utförde fältstudier i samband med mitt avhandlingsarbete (Runfors 2003) – och till den återkommer jag senare i texten. Skolan är ett av modernitetens expertsystem som har till uppgift att utbilda men också socialisera barn inom den moderna nationalstaten. Grundskolans standardiserade basoch massutbildning kan beskrivas som en konkretisering av det moderna projektets ideologi och enskilda skolor som platser där modernitetens visioner om fria, upplysta och jämlika individer manifesteras. 1 Den här artikeln handlar om en av dessa visioner, idén om en fri och oberoende individ, och om vad som händer när den omsätts i praktiken.

Visioner är starka, ofta framtidsinriktade, ideal och värden. De innehåller idéer om hur det borde vara och program för hur världen borde se ut. Idén om en fri och oberoende individ är en av modernitetens mer omhuldade ideal. Den tenderar därigenom att fungera som en programmatisk princip och som ett ideologiskt raster genom vilket omvärlden betraktas. Det jag intresserar mig för här är hur detta raster opererar i några konkreta kontexter. Även om frihetsvisionens kärnpunkt handlar om människors rätt att påverka sina liv fungerar den, som jag kommer att visa, i praktiken nämligen inte alltid frigörande. Avsikten här är just att fästa läsarens blick på denna mindre uppmärksammade sida av visionen – på hur den *också* kan bidra till praktiker som *begränsar* människors handlingsutrymme.

Idealet om en fri och oberoende individ kan härledas till det moderna upplysningsprojektet och till idén om Europa som ett civiliserat centrum och om detta Europa som bä-rare av och drivande för ett universellt utvecklingsprojekt. Visionen har alltså bärkraft långt bortom det nationella, och de empiriska exemplen skulle kunna hämtas från en mängd sammanhang. Här använder jag några svenska grundskolor som etnografiska titthål för att ringa in och empiriskt synliggöra några av de paradoxer som är relaterade till visionen men också att peka på några dilemman som följer i dess kölvatten. Det jag framförallt kommer att uppehålla mig vid är hur idén om en fri och autonom individ användes av aktörer med uppdrag att utbilda och socialisera och på hur de i detta användande bidrog till att skapa den sociala verkligheten. 2 Mitt fokus ligger på de *representationer* av elever (och föräldrar) som kom att formas i den studerade skolpraktiken. 3

Mina insikter om hur modernitetens frihetsvision omsätts i handlingsmönster emanerar ur egna långvariga fältstudier i skolmiljöer. 4 Men exempel hämtas också från några andra etnografiska studier utförda i skolmiljöer där frihetens normativitet synliggörs. 5 Som modernitetens civiliserande institution är skolan mycket lämplig för att närgånget studera hur visionen om en fri och oberoende individ laddas med idéer 109 om vad som är eftersträvansvärt och därigenom bidrar till att överföra normerande budskap om hur individer bör bete sig. Etnografi från skolvärlden kan, med antropologen George E. Marcus (1998) term, betraktas som "strategiskt situerad", det vill säga som lokal etnografisom hjälper oss "att i etnografiska termer förstå något mer generellt gällande systemet, lika mycket som att förstå de lokala subjekten" (s. 95, min översättning). De paradoxer och dilemman som synliggörs i skolorna är sådana som har stor aktualitet i vår allt mer globaliserade värld. De väcker mer generella frågor om hur olika typer av underordning sammanlänkas och hur olika typer av rättigheter utmanar varandra. 6

Avstampet i konkreta kontexter är också kopplat till den struktureringsteoretiska utgångspunkten att det enkom är via empiriska mikrostudier som produktionen av sociala bedömningsskalor och hierarkier kan iakttas och makroordningarnas tickande höras. 7 Att synliggöra processer där skiktande ordningar formas är vidare första steget mot förändring då den som vill motverka sådana ordningar måste känna igen de krafter och processer som producerar dem.

Jag börjar inledningsvis med att titta på vad den svenska grundskolans styrdokument och närmare bestämt dess läro-plan säger om det eftersträvansvärda i dagens globalt präglade samhälle. Vilka ideal och värden är det som förespråkas? Vilka budskap om det rätta och riktiga åläggs skolan att som nationell institution förmedla i en tid av ökad internationalisering?

Förskrivna värden och implicita budskap

Den gällande läroplanen, Lpo 94, infördes som namnet antyder 1994 och skiljer sig från tidigare styrdokument bland annat genom att den explicit anger värden som alla elever skall fostras till. Den talar om "att förmedla och hos eleverna förankra de grundläggande värden som vårt samhällsliv vilar på" (s. 1). Dessa formuleras som:

> *Människolivets okränkbarhet, individens frihet och integritet, alla människors lika värde, jämställdhet mellan kvinnor och män, samt solidaritet med svaga och utsatta är de värden som skolan skall gestalta och förmedla. I överensstämmelse med den etik som förvaltats av kristen tradition och västerländsk humanism sker detta genom individens fostran till rättskänsla, generositet, tolerans och ansvarstagande (s. 5).*

Läroplanskommittén (Hörnqvist & Lundgren 1999) kallar dessa värden "oförytterliga" och vill med det betona att de inte ska vara möjliga att välja bort. Som kommittén själv påpekar är de grundläggande värdena dock inte nya, utan har funnits även i tidigare styrdokument. Det nya är att de görs explicita, men också att de görs oförhandlingsbara. Den här tydligheten motiverar man just med "förändringar och händelser i samhället och en ökad pluralism" (s. 14). 8

Med Lpo 94 stiger även talet om "kulturell mångfald" in i läroplanen (Gruber 2002). Lpo 94 talar om att "det svenska samhällets internationalisering och den växande rörligheten över nationsgränserna ställer höga krav på människors förmåga att leva med och inse de värden som ligger i en kulturell mångfald" (s. 1). Den talar om att elever ska "utveckla förstå-else för den kulturella mångfalden inom landet" (s. 3). Det framgår dock inte närmare än så vad som mer specifikt avses med termen kulturell mångfald. Uppenbart är att den här, som i många andra sammanhang, outtalat sammankopplas med senare decenniers immigration och den heterogena samling människor som kallas invandrare. Kulturell mångfald tycks underförstått syfta på de olika bakgrunder, levnadssätt och perspektiv dessa människor antas ha med sig som ett slags bagage.

Om man nu inte blir klar över vad Lpo 94 egentligen menar med termen kulturell mångfald så framgår däremot tydligt hur man bör förhålla sig till fenomenet. Kulturell mångfald är något man ska vara positiv till och något man ska respektera. Det är också en resurs att använda och något människor ska fostras att leva med. Termen används med andra ord inte bara 111 för att beskriva, utan också för att föreskriva – inte bara för att påpeka att det *finns* en mängd olika bakgrunder och perspektiv i samhället utan också för att slå fast att detta *bör* finnas.

Men vad är det då Lpo 94 egentligen kommunicerar när det gäller det passande och eftersträvansvärda? Vilka värden bör individer och framtida samhällsmedborgare omfatta i den alltmer globaliserade kontext läroplanen hänvisar till? Det mest uppenbara svaret är att budskapet är svårtolkat. Det framgår tydligt *att* kulturell mångfald ska respekteras och användas, samtidigt som frågan om *vad* det är som ska respekteras och användas kvarstår. Och samtidigt som respekt för kulturell mångfald förespråkas föreskrivs alltså dessutom fostran till en uppsättning oförhandlingsbara värden – utan att det klargörs hur dessa två mål kan förenas.

Språkvetaren Norman Fairclough (1995) diskuterar hur informationen eller idéinnehållet i en text kan vara betonat, nedtonat, underförstått eller frånvarande. Hans poäng är att de olika kommunikationssätten i sig kan berätta något. Som en liten utvikning kan när det gäller Lpo 94, konstateras att *både* fostran till grundläggande värden *och* till kulturell mångfald *betonas* på ett mycket uttalat sätt – båda med hänvisning till alltmer varierande levnadssätt. Att de som formulerat direktiven ser sig nödgade att definiera grundläggande och oförytterliga värden skulle med Fairclough då kunna ses som tecken på att värdena i själva verket uppfattas som ifrågasatta. Därigenom skulle nämligen också den rätt med vilken skolan utövar sin påverkan kunna bli hotad. Att utnämna vissa värden till oförhandlingsbara blir ur detta perspektiv ett sätt att säkerställa den fortsatta legitimiteten i att fostra just till dessa. När det gäller den ålagda fostran till kulturell mångfald kan ett liknande resonemang föras. Texten tycks nämligen tala till ett annat hot, ett hot i form av läsare som skulle kunna resa invändningar mot denna fostran och mot den hållning dagens mångfaldsretorik anbefaller (jfr Carlbom 2003).

Läroplanen förespråkar alltså två mål som sinsemellan kan förefalla oförenliga. Etnologen Åsa Bringlöv (1996), som har analyserat styrdokumentens motstridiga budskap i 112 denna fråga, avtäcker dock ett underkommunicerat ställningstagande där målen rangordnas. Utan att det diskuteras i Lpo 94 kommer nämligen fostran till kulturell mångfald att under-ordnas fostran till de värden som utnämns till grundläggande. Det sker när de grundläggande värdena får sätta gränserna för vad som innefattas i begreppet kultur och därmed också avgör vad det får finnas en mångfald av. För även om det inte går att utröna närmare *vad* läroplanen betraktar som kultur, så ser Bringlöv ett mönster i *när* något ges en kulturell innebörd. Det sker när något betraktas som värdefullt för enskilda individer och samtidigt kan godtas i förhållande till de värden som beskrivs som grundläggande. Beteckningen kultur reserveras därigenom helt enkelt för det som inom det redan *existerande* värde- och normsystemet kan tillåtas. Den föreskrivna respekten för kulturell mångfald begränsas alltså till sådana aspekter som inte utmanar dominerande värden och normer. Även på en annan nivå än den tydligt uttalade tar alltså läroplanen ställning för vissa sätt att vara som mer eftersträvansvärda än andra.

Läroplanen bekänner sig alltså retoriskt till dominerande mångfaldshyllande strömningar *samtidigt* som förtur ges åt oförhandlingsbara värden. Detta ställningstagande under-kommuniceras dock och därmed lyckas Lpo 94 balansera i en minbeströdd terräng. När texten på detta sätt kringgår de mer svårbemästrade frågor som dominerar offentlig debatt, kan den hålla sig inom ramen för olika och sinsemellan motsägelsefulla budskap om det politiskt korrekta. Den bild som därigenom skapas av det socialiserande uppdraget ter sig dock inkonsistent *och* på en och samma gång okomplicerat. Uppdraget framstår helt enkelt som mindre problematiskt än det är samtidigt, som övergripande skol- och integrations-politiska dilemman och politiskt inkorrekta ställningstaganden förskjuts "nedåt" till enskilda skolor och deras anställda. 9

Bringlöv finner i sin läroplansanalys ytterligare ett sådant underkommunicerat ställningstagande. Om man helt lämnar frågan om oförhandlingsbara värden kontra kulturell mångfald så kan man nämligen läsa Lpo 94 som en plädering för 113 ett förhållningssätt – för *en reflexiv hållning* där sökandet och de därav följande valen ställs i kontrast till tankar och handlingar som oövervägt tar sin utgångspunkt i hur saker gjorts tidigare. I läroplanens positiva värdering av denna reflexiva hållning framträder också en önskvärd individ, nämligen *en övertänkt, sökande individ som fritt formar sitt liv på grundval av medvetna och oberoende val.*

Det är framförallt vid implikationerna av denna vision om en fri och oberoende individ jag uppehåller mig i resten av artikeln. Jag lämnar då läroplanen för att med utgångspunkt i skolstudier – framförallt egna men också andras – diskutera hur visionen används och omsätts i samspelet mellan olika aktörer.

Varaktigt ideal men nya problembarn

I samband med mitt avhandlingsarbete besökte jag under fem terminer i mitten av 1990-talet tre kommunala grundskolor. Dessa skolor var belägna i Stockholms utkanter, i stadsdelar av den typ som fungerar som uppsamlingsplatser men också hembygder för en brokig skara människor som tillskrivs såväl osvenskhet som andra typer av annorlundahet. Det handlar alltså om några av de urbana periferier som i det offentliga samtalet kommit att fungera som konkretiseringar av en föreställd Orient *i* Sverige samtidigt som de framställs som främmande storstadsdjungler *utanför* den svenska samhällsgemenskapen. 10

Det jag mötte på dessa låg- och mellanstadieskolor var en ganska homogen samling mycket engagerade och välvilliga lärare. Majoriteten var vita kvinnor som definierade sig själva som svenska. Även om de tycktes ha en aning klassblandad bakgrund så tillhörde de alla genom lärarjobbet ett socialt mellanskikt. De förenades också av en gemensam, formell skolning och av att deras arbetsvardag inramades av en höggradigt institutionaliserad verksamhet – den nationella grundskolan – där de utsattes för samma budskap i form av centrala direktiv. Det här var lärare som lade ner stor energi på att via 114 sitt arbete ge elever lika möjligheter i skolan och i samhället. De skulle kunna beskrivas som modernitetens vapendragare och välfärdsstatens frontlinjepersonal. 11

Eleverna, som var mellan sju och tolv år gamla, var också de överlag mycket engagerade i skoltillvaron. I motsats till lärarna utgjorde de dock en ganska heterogen skara. Denna heterogenitet till trots medförde etablerade kategoriseringsprinciper att alla elever som inte hade svenska som modersmål definierades som invandrarbarn. I skolvardagen sam man länkades dessa principer med mer oreflekterade tolkningsmatriser vilket vidgade definitionen till att omfatta alla barn som inte uppfattades som svenska barn. Där synliggjordes hur kategorierna svenska barn respektive invandrar-barn kom att fungera som ett motsatspar där beteckningen invandrarbarn fick innebörden icke-svensk.

Att beteckningen invandrare används med betydelsen icke-svensk är inget ovanligt. Snarare tvärtom. Men på vilka grunder sker då indelningen i kategorierna och tilldelning av svenskhet och icke-svenskhet? Kulturgeografen Katarina Mattsson (2005:149f) har analyserat forskningsrapporter och funnit ett antal återkommande principer som ensamma eller i kombination används för att ringa in vem som är svensk – och därmed också vem som inte är det. Kategorisering svensk tenderar att baseras på att en person är född i Sverige, har svensk medborgarskap, har föräldrar som båda är födda i Sverige, har svenska som modersmål samt motsvarar föreställningar om hur en svensk person ser ut och om vad det betyder att vara "kulturellt svensk". 12 Mattsson diskuterar vi-dare hur dessa uppfattningar om svenskhet är kopplade till vithet och menar att dagens föreställningar om hur en svensk person ser ut bär spår av tidigare perioders rasbiologiska idéer om skandinaver inte bara som vita utan som *extra* vita. Denna sammanlänkning av svenskhet och vithet förstärkts, menar Mattsson, av den nationella svenska identitetens starka koppling till idén om modernitet och av att modernitetens förment universella ideal är formade med vithet som partikulär norm. Mattsson pekar vidare på hur denna sammanlänkning 115 fortgår i nutidens strävanden att fortsatt positionera Sverige som en del av det moderna och (vita) västliga.

Om jag tittar på vilka av dessa principer lärarna utgick från när de kategoriserade eleverna, kan jag konstatera att de sällan talade om eller tog hänsyn till födelseland eller medborgarskap. Att en elev var född i Sverige och/eller hade svenskt medborgarskap medförde inte automatiskt en kategorisering som svensk. De som hamnade i kategorin invandrarbarn var snarare de som inte hade svenska som modersmål, som hade någon förälder född i ett annat land än Sverige och som *dessutom* inte stämde in på lärarnas föreställning om vad det innebär att vara svensk kulturellt och/eller utseendemässigt. Klassificeringen som icke-svensk och därmed som invandrarbarn grundade sig med andra ord på föreställningar om blodsband, kultur, språk samt på rasialiserade idéer om hur svenskar ser ut – oaktat om eleven var svensk medborgare eller ej, född i Sverige eller ej.

När de som benämndes "svenska barn" ibland dessutom definierades som "vanliga barn" framträdde ytterliga gränsdragningsprinciper. 13 Vanlig syftade nämligen inte på det som var oftast förekommande 14 utan på det normala i betydelsen det eftersträvade. Att de som uppfattades som ickesvenska hade föräldrar som bodde i lågstatusområden och ofta inte tillmättes prestige på den svenska arbetsmarknaden tycktes ytterligare utdefiniera dessa barn ur kategorin svensk. "Invandrarbarn" framträdde sammanfattningsvis som en avvikarkategori konstruerad i relation till en mångfald fasetter av det önskvärda – önskvärdheter kopplade till blodsband, ras/vithet, kultur och språk men *också* i relation till plats (bostadsort) och social position. Elevers lokalisering i ytterstadsdelar föreställda som ett slags Orienter *i* Sverige tycktes med andra ord invandrifiera dem ytterligare och samtidigt bidra till att presumtivt positionera dem socialt i samhällets lägre skikt. Och

precis som de platser där de bodde konstruerades som icke-svenska *i* Sverige så laddades beteckningen invandrare/invandrarbarn med innebörden icke-svensk *i* 116 *Sverige* – snarare än med betydelsen utländsk och icke-svensk i allmänhet.

Den här diskussionen om sorteringsprinciper och innebörder är viktig att hålla i minnet av flera skäl. Kategoriseringarna strukturerade nämligen såväl skolpraktiken som lärarnas varseblivning på ett grundläggande sätt. De medförde att en ytterst blandad skara barn, med hänvisning till avvikelse från det önskvärda, sammanfördes under beteckningen invandrarbarn. Den bidrog vidare till att likheter dessa olika barn emellan frammanades. De likheter som framträdde var de som byggde på omgivningens definition av barnen som avvikande från normen. Och det var dessa likheter/normavvikelser som placerade sig i centrum för lärarnas uppmärksamhet. Det som skilde eleverna som definierades som icke-svenska åt sinsemellan hamnade däremot i bakgrunden. Som vi skall se strukturerades skolpraktiken och varseblivning ytterligare när dessa kategorier sammanlänkades med frihetsvisionen.

När jag nu övergår till att diskutera hur den moderna frihetsvisionen tog plats i den skolvardag jag studerade kan jag inledningsvis konstatera att läroplanens idé om en reflexiv och fritt väljande individ var mycket närvarande även där. De låg- och mellanstadielärare jag studerade arbetade för att forma barn som skulle kunna förhålla sig inte bara till information och olika perspektiv utan också till sig själva och sina sociala sammanhang. I förhållande till de elever som kallades invandrarbarn blev ambitionen att lära ut ett reflekterande och rationellt förhållningssätt till det man omtalade som bakgrund, kultur och religion.

Etnologen Kristina Gustafsson (2004) undersökte för sitt avhandlingsarbete etableringen av en muslimsk friskola och utförde då fältstudier bland annat i en kommunal grundskola. Även där synliggjordes denna reflexiva, och i förlängningen befriande, strävan. Den tog sig också liknande uttryck, nämligen i försök att lära "muslimska elever" att "inte tolka saker genom sin religion" utan istället "tolka sin religion utifrån andra perspektiv" (s. 115).

117

Men skolans reflexiva projekt omfattar fler än dem som uppfattas som icke-svenska. Etnologen Maria Bäckman (2003) har studerat en skola som representerar den norm de lärare jag studerade hade som referensobjekt. Med utgångspunkt i samlevnadsundervisningen i en högstadieklass beskriver Bäckman hur även dessa medelklasselever, som också motsvarade nämnda svenskhetskriterier, ständigt övades i att skapa sig själva just som reflexiva individer:

> *... eleverna [fick] fortlöpande reflektera över könsordningar, könsidentiteter och könsroller och fundera över sin inställning till homosexualitet, porr, känslor och vänner. De talade om värdet av självkänsla och om när, var och hur de önskade utöva sin egen sexualitet. Utöver att de i undervisningen var upptagna av att reflektera över jaget (Vem är jag? Vad tycker jag?) förväntades eleverna alltså också tänka över sig själva i förhållande till andra, och inte minst till samhället (Varför tycker jag så här? Vad tycker andra om att jag tycker så här? Bör jag tycka så här? Vad får det för konsekvenser?) (s. 67).*

Etnologen Jonas Frykman (1998) beskriver i själva verket den svenska skolan av idag som ett träningsläger i reflexivitet och ser denna idé som det nav kring vilket nutidens utbildning cirkulerar. Han drar slutsatsen att skolan därmed utvecklats från en arena för kunskapsproduktion till en arena för identitetsproduktion – från en plats där eleverna lär sig *bli något* till en plats där de främst tränas i att *vara någon*.

I min studie framträder dock en annan bild av det reflexiva projektets roll. Den reflexiva träningen var inte alls inriktad på vilka eleverna *var*. Det var frågor om vad barnen fram-gent skulle *bli* som befann sig i uppmärksamhetens ljuskägla, medan elevernas egna identifikationspunkter hamnade i mörkret utanför. Även Bäckman (2003) beskriver reflektionen som en del av ett framtidsinriktat arbete snarare än som ett självändamål. Detta framtidsinriktade arbete handlar, som hon säger, om att "upptäcka sig själv, för att om så krävs, bli någon annan" (s. 68). Reflektionen framstår alltså i dessa mer fältbaserade undersökningar inte som ett mål i sig, utan 118 framförallt som *ett medel* – ett verktyg för att forma en viss typ av individ.

I de miljöer jag vistades, där flertalet elever varken etniskt eller klassmässigt representerade skolans norm, blev det dessutom väldigt tydligt att skolans reflexiva projekt inte bara handlar om att skapa individer som kritiskt kan förhålla sig till olika kunskaper och perspektiv utan också om att forma individer som kan förhålla sig fritt till kulturella ordningar och påbud. Socialisering till en viss given etik och moral framstår i detta projekt som motsatsen till denna bärande vision om en individ som gör personliga ställningstaganden på övervägd och rationell grund. Kristina Gustafsson beskriver i sin studie (2004) denna ambition som en strävan efter att skapa *oförhindrade jag*, efter att skapa individer som kan "frigöra sig och anlägga ett översiktligt, självständigt, kritiskt perspektiv på såväl den egna gemenskapen som hela sin omgivning" (s. 116). Termen oförhindrade jag, som hon lånat från Alasdair MacIntyre (1999), är träffande då den pekar mot de innebörder som

läggs i frihetsvisionen och i skolans socialisering till densamma. 15 Skolgången framstår nämligen inte bara som en resa mot framtiden utan idealt också som en resa mot en framtid fri från hindrande och bindande strukturer.

Denna vision om en fri och autonom individ är dock inget unikt för dagens skola, utan har som nämnts rötter i modernitetens upplysningstradition. Den utgör också en i högsta grad levande modernitet i termer av en utbredd förståelse av en modern individ som reflekterande, rationell och fri från tradi tionens bojor. 16 Visionen kan alltså i sig sägas uppvisa stor kontinuitet. Däremot tycks betoningarna förändrats över tid, till exempel genom en ökande accentuering av reflektion och av individen. De sammanhang mot vilka det moderna välfärds projektet och dess kärninstitution skolan riktat sina frigörande ambitioner har också varierat. Så har plats, klass och genus ömsevis under olika perioder pekats ut som det mest hindrande. Följaktligen har även den kategori som hamnat i fokus skiftat. Innan blickarna föll på kategorin invandrarbarn var det landsbygdsbarn, arbetarbarn och flickor som i 119 tur och ordning uppmärksammades som i behov av befrielse från bundenhet och predestinering (se t.ex. Dahllöf 1980, Hansen 1989, 1990a, 1990b, 1998, Hirdman 1989, Hirdman 1994, Richardson 1999:89).

Med frihetsvisionen som lins

Vad hände då när visionen om en reflexiv och därigenom obunden individ omsattes just i förhållande till de elever som uppfattades som icke-svenska? Sammanfattningsvis kan man säga att visionen fick stort inflytande på vad som ansågs rätt och fel, passande respektive opassande. Det lärarna beskrev som eftersträvansvärt visade sig nämligen till stor del sammanfalla med sådant som uppfattades som *valt* utifrån ett personligt, reflexivt ställningstagande. Företeelser som beskrevs som problematiska sammanföll däremot med sådana som uppfattades som icke-valda, påbjudna och *hindrande*. Det som definierades som mest problematiskt var när individen på förhand tycktes föreskriven ett beteende eller en roll.

Här kan vi återknyta till den situationsbeskrivning som fick inleda artikeln och det problem musikläraren tog upp med föräldrarna på mötet. Dilemmat för läraren var inte bara att hans elever inte velat dansa armkrok med varandra och därmed vägrat att utföra ett moment i musikundervisningen. Att deras motstånd misstänktes ha sin grund i kulturella eller möjligen religiösa påbud var minst lika besvärande. Här, liksom i andra sammanhang, var det den sociala innebörd läraren tillmätte företeelsen – om den tolkades som vald eller just som påbjuden – som avgjorde hur den bedömdes. Det som kommunicerades i skolpraktiken var läroplanens budskap att det är tillåtet att vara annorlunda – bara man valt det själv.

Jag menar nu inte att lärarna på något vis ska ses som oreflekterade förmedlare av direktiven. Tvärtom fanns punkter där direktiv och lärarperspektiv inte gick hand i hand. Till exempel förekom bland lärarna en mer omfattande och, om man så vill, mindre förenklad kulturdefinition än i läroplanen. Frihetsvisionen bidrog nämligen inte bara till att 120 forma ambitioner och problembilder utan också till den implicita kulturförståelse som framträdde i lärarnas tal och praktik. Denna kulturförståelse sönderföll i två delar. Företeelser som tolkades som valbara tenderade att framstå som exotiska och positivt annorlunda – som en slags pluskultur. Det som fick den sociala innebörden av att vara påbjudet och hindrande framstod däremot som något oönskat annorlunda – och när-mast som minuskultur. Till skillnad från läroplanen sammankopplade alltså lärarna kultur även med sådant som inte var så lätt att acceptera eller respektera.

Som valbar pluskultur uppfattades ofta mat, föremål, musik, dans, klädsel och högtider. Och sådana expressiva företeelser tillhörde också det som emellanåt uppmärksammades som positiv kulturell mångfald och användes i skolverksamheten – som på "kulturdagar" och vid andra samkväm då till exempel "etnisk mat" lyftes fram som en berikande variation.

Som hindrande minuskultur framträdde framförallt företeelser som sammankopplades med mellanmänskliga relationer och i synnerhet relationer som formerade sig hierarkiskt – som när föräldrar överordnades barn och när man överordnades kvinna. Men framförallt var det individens relation till kollektivet som fokuserades. Det talades ofta om att elevernas familje- och släktrelationer, identifikationer och sociala sammanhang kunde hindra dem från att göra sådant lärarna tyckte var viktigt, rätt och riktigt. De problematiserande innebörder som lades i ordet kultur förenades sammanfattningsvis av det övergripande tema de cirkulerade kring – individens underordnade relation i förhållande till kollektivet. Men de förenades också av de konsekvenser som formuleras – grupptillhörigheten som autonomireducerande och som en hämsko för individen.

Bland dem som hade till uppgift att realisera skoldirektiven förekom alltså en kulturförståelse som omfattade även sådant som befann sig på kollisionskurs med värden som utnämnts till den svenska skolans grundläggande. Det var alltså en kulturförståelse som avsevärt komplicerade läroplanens mål att respektera kulturell mångfald. I skolvardagen blev kulturell 121 mångfald något att respektera och ta tillvara bara i vissa lägen – nämligen när olika levnadssätt och perspektiv framstod som ett utbud för eleverna att förhålla sig till och *välja* från. Det framstod som en resurs bara om och när det representerade inslag på ett smörgåsbord. Och i vardagspraktiken väcktes frågor om vad man gör när det kulturellt definierade utmanar oförhandlingsbara värden – när det inte ter sig som något att respektera utan snarare som något att motverka.

För att än en gång återvända till det inledande fältdagboksutsnittet så ger det exempel på båda dessa kulturförståelser. De olika bakverken föräldrarna tog med sig till föräldramötet framstod som en typ av pluskultur de valde att visa upp sig med. Elevernas ovilja att dansa med varandra associerades däremot med deras bakgrund och med påbjuden och hind-rande minuskultur.

Oftast sammankopplades dock företeelser med hinder på ett långt tydligare sätt än i det återgivna exemplet. Om någon elev till exempel inte närvarade vid klassens gemensamma utflykter, studiebesök, klassdiskotek eller lägerskolor och dylikt, tolkades det ofta uttryckligen som att eleven hindrats närvara av sina föräldrar, och oftast av fäderna. Det lärarna uppehöll sig vid var alltså inte att frånvaron utmanade skolans auktoritet, utan just att den kunde vara påtvingad. För lärarna var frånvaro från de gemensamma extraaktiviteterna laddad. Klassamvaron tycktes här på ett symboliskt sätt representera samhällsgemenskapen och extraaktiviteterna kopplades dessutom ofta till ett mer framtidsinriktat frihetstema eftersom de ansågs ge eleverna inblick i situationer utanför de egna sociala sammanhangen. Frånvaron symboliserade därmed inte bara ett bortväljande av samhällsgemenskapen till förmån för en partikulär gemenskap. Den tedde sig också som något som berövade barnen chanser till inblick i olika tänkbara framtida val och livsalternativ.

I skolkontexten framstod det onekligen ofta som om det var föräldrarna som valde åt dessa låg- och mellanstadieelever. Som när läraren Sonja berättade om hur en flicka i hennes sjätteklass grät och beklagade sig över att hon inte 122 fick följa med till lägerskolan. Samtidigt tedde sig utrymmet minimalt för att i skolsammanhang som elev säga att man själv kunde tänka sig avstå från skolaktiviteten ifråga. Detta illustrerades till exempel när läraren Torbjörn förklarade för mig att han ville stödja en pojke som inte dykt upp på klassens diskotek och få klasskamraterna att förstå att pojkens frånvaro inte handlade om att han valt bort dem. När barnen under första lektionen efter diskoteket får i uppgift att var och en säga något om tillfället ifråga, riktar sig Torbjörn därför inledningsvis till pojken som varit frånvarande och frågar: "Var det så att du inte *fick* komma?". "Ja", svarar pojken, "pappa var inte hemma, men mamma sa att jag inte fick". Vänd till klassen förklarar Torbjörn att pojken "inte kan rå för" att han inte kom eftersom han "inte *fick* vara med på diskot" och inte heller i förväg visste om att han "inte skulle få det". Som även Gustafsson noterade i sin skolstudie (2004) tycktes det finnas en mall för hur "invandrarbarns" frånvaro skulle tolkas. Därmed fanns också en mall för hur man som elev skulle svara för sig.

Även om det låg utanför själva skolpraktiken så talade lärarna också ofta i problematiserande ordalag om att "invandrarföräldrar" fostrade såväl flickor som pojkar till "traditionella könsrollsmönster" och om att flickor hjälpte till för mycket i hemmet och pojkar för mycket i familjeföretaget. Det som framstod som mest störande var när någon elevs framtid verkade utstakad på förhand, exempelvis på grund av giftermåls-planer eller väntande arbete i familjeföretaget.

Lärarna var alltså upptagna med att problematisera påtryckningar som emanerade ur hemmet och från föräldrarna samtidigt som de själva och den inramande skolkontexten också påverkade eleverna. Vad elever "egentligen" ville och om de ville samma sak i olika kontexter var inte lätt att fast-ställa i det korsdrag av influenser som utgjorde dessa barns vardag (jfr Jacobsson 1995a, 1995b). Min poäng här är inte heller att försöka utröna om det lärarna fokuserade var befintliga eller befarade hinder. Syftet är att empiriskt belysa frihetsvisionens strukturerande kraft och visa hur den fäster 123 uppmärksam heten på somligt samtidigt som annat faller utanför.

Medan den offentliga debatten om kultur och ofrihet tenderar att uppehålla sig vid "invandrarflickor" (och -kvinnor) så talade de här lärarna även om "invandrarpojkar". Den befriande blicken strukturerades i dessa låg- och mellanstadieskolor nämligen även av ålder och av att eleverna i grunden sågs som "barn". I enlighet med den barnförståelse som offentlig barnsocialisation och socialpolitik baserar sig på sågs barn som en kulturellt okontaminerad kategori med universella behov och en allmängiltig, åldersrelaterad utveckling. Att återföra "invandrarbarnen" till detta sanna ursprung som "barn", genom att losskoppla dem från invandrarprefixet och den uppfattade icke-svenskheten, framstod som en övergripande ambition.

Men även om lärarnas befriande ambitioner var riktade även mot "invandrarpojkar" så var det flickorna som hamnade i uppmärksamhetens absoluta centrum när det gällde den befarade genuseffekten av föräldrafostran fram-gent. "Invandrarflickorna" hade ur det beskrivna autonomiperspektivet helt enkelt mer att förlora. De äventyrade sitt framtida oberoende medan pojkarna riskerade att socialiseras till utövare av patriarkala strukturer och till flickornas kommande förtryckare.

Visionen om den oberoende individen ringade alltså in, formulerade och framhävde företeelser som befarades begränsa elevernas möjligheter till oberoende val. Relationers möjliggörande aspekter, som till exempel trygghet, stöd och kontaktnät, sållades därigenom bort.

När jag fortsättningsvis lämnar dessa frågor om begränsningar därhän så betyder det inte att jag ifrågasätter vikten av att uppmärksamma frihetsinskränkningar. Det betyder inte heller att jag tar avstånd från värdet av frihet och obundenhet i sig.

Genom att visa hur visionen bidrar till att vissa ofriheter hamnar i fokus samtidigt som andra ofriheter döljs är avsikten *tvärtom* att synliggöra frihetsbegränsande praktiker som sällan uppmärksammas.
124

Fostran till frihet?

I den skolpraktik jag studerade blev det tydligt att tanken om en fri individ bortom omvärldspåverkan förutsätter just påverkan. Idealet förutsätter att skolan *skapar* en viss typ av individ – en oberoende individ som fritt kan *välja* värderingar, livsstil och framtid. Det blev dessutom tydligt att det reflexiva projektet handlar om att fostra individer som företrädesvis ska göra *vissa* specifika val. Det som stod i blickpunkten för de lärare jag studerade var nämligen att lägga grunden för individer som i *framtiden* skulle ha möjlighet att träffa, från deras synvinkel sett, så fördelaktiga val som möjligt. Elevernas valfrihet (likväl som föräldrarnas) blev därmed något som i nuläget i själva verket kunde behöva inskränkas – eftersom de, som lärare ibland uttryckte det, inte alltid förstod sitt eget bästa och så att säga valde fel. Den ideala individ som framtonade skulle motsägelsefullt nog vara fri i förhållande till påbud och omvärldstryck men *samtidigt* omfatta samhälleligt dominerande normer – och dessutom helst välja i enlighet med dem.

Skolans budskap gällande frihet och oberoende är alltså mångbottnat då den skisserade vägen mot frihet i själva verket förutsätter en styrning som pekar ut de önskvärda valen för individerna. Kristina Gustafsson (2004) diskuterar denna styrning som en del i en socialisering till ett samhällskontrakt – till en kulturellt bestämd idé om hur en medborgare bör vara. Och Maria Bäckman (2003) beskriver hur det framtidsinriktade reflektionsarbetet i den skola hon studerade "precis som tidigare" var inriktat på "att fostra svenska medborgare med goda medelklassnormer i ryggraden" – med tillägget att de nu även ska "vara ansvarskännande och toleranta med en hög grad av självkännedom och beredskap till reflektion" (s. 68).

Formandet av oförhindrade jag sker med andra ord genom skapandet av individer som kan leva i samklang med dominerande normer. Och för att kunna välja i enlighet med dessa normer behöver barn lära sig behärska vissa förståelseformer 125 och ideal kring vad som anses vara passande val och i förlängningen ett gott liv. 17 Därmed är vi inne på en av frihetsvisionens paradoxer, nämligen att den rymmer ett förbehåll. Förbehållet ligger i att den framhållna friheten i själva verket handlar om friheten att låta sig formas till en viss typ av människa.

Frihetens normativitet

Samtidigt som idén om en individ bortom påverkan förutsätter just påverkan i form av socialisering tenderar dock idén i sig att osynliggöra just detta. Det här får olika konsekvenser. Den mest uppenbara är att detta frihetsideal ter sig som något som befinner sig utanför alla kulturella ordningar och bortom alla maktpositioner. Den moderna frihetstolkningen ter sig helt enkelt som så självklar och förnuftig att den också framstår som naturlig och allmängiltig snarare än som en tolkning och som en positionerad ståndpunkt.

Det här medför i sin tur att frågan om visionens omöjlighet avförs från dagordningen och att idén om en kulturellt obunden individ framstår som rimlig. Om vi för ett ögonblick återvänder till läroplanen (1994) så sägs där att "Skolan skall vara öppen för skilda uppfattningar och uppmuntra att de förs fram. Den skall framhålla betydelsen av personliga ställningstaganden och ge möjligheter till sådana. Undervisningen skall vara saklig och allsidig" (s. 6). Vidare fastslås att "Alla föräldrar skall med samma förtroende kunna skicka sina barn till skolan, förvissade om att barnen inte blir ensidigt påverkade till förmån för den ena eller andra åskådningen" (s. 6). I nästa andetag sägs dock att "Alla som verkar i skolan skall hävda de grundläggande värden som anges i skollagen och i denna läroplan och klart ta avstånd från det som strider mot dem" (s. 6). Utifrån ovanstående diskussion om hur den behandlade frihetstolkningen görs till den naturliga och självklara kan man möjligen förstå hur det är görligt att fastslå att barnen i skolan inte skall påverkas till förmån för det ena eller andra, samtidigt som påverkan i en viss riktning 126 ges ett självklart företräde – just i kraft av att inte diskuteras i dessa termer.

En annan maktrelaterad aspekt, som många postkolonialt orienterade teoretiker pekat på, är att frihetsvärdet också tenderar att kopplas till vissa platser och sammanhang – och därmed också att annekteras av dessa. Med ytterligare ett exempel ur läroplanen (1994) sker detta på ett mycket tydligt sätt i samband med beskrivningen av de grundläggande värdena som jag återgav i artikelns inledning. Värdet av individens frihet – liksom övriga grundläggande värden – knyts där till en specifik kulturell (och religiös) etik, nämligen den "som förvaltats av kristen tradition och västerländsk humanism" (s. 5). Därmed tas copyright på såväl frihet som humanism. Denna skrivning har också lett till många och högljudda diskussioner såväl inom som utom skolvärlden.

När frihetsidealet formuleras med spjärn mot det som beskrivs som påverkande, trögföränderliga och gruppbaserade förståelseformer framstår sådana förståelseformer dessutom som något endast de som positioneras som de Andra håller sig med och påverkas av. Därmed osynliggörs att frihetsidén själv är en del av det seglivade och kollektiva tankeparadigm vi kallar moderniteten och tillika ett verktyg för påverkan. Vi är då inne på ytterligare konsekvenser, nämligen att maktasymmetrier döljs när de egna ordningarna, ofriheterna och ståndpunkterna på detta sätt skyms. Och som vi skall se bidrar detta till att alstra frihetsidealets normativa kraft.

Fri och oberoende – om inordning

Att bli en fri individ handlar inte bara om att låta sig formas till en viss typ av människa utan också om att lära sig behärska de normer och uttryck som gör att man kan *gestalta sig själv* som oberoende. Det blir paradoxalt nog en fråga om att kunna *framställa sig* just som fri i förhållande till kulturella ordningar.

Frihetsvisionens starkt normerande kraft är ett centralt tema i socialantropologen Fanny Ambjörnsson (2004) avhandling 127 om hur svenska medelklasstjejer i en gymnasieskola skapar sig som normala. Att bli uppfattad som oberoende och självständig var centralt för dessa tjejer medan "känslan av att bestämmas som ofri" (s. 303) var svår att hantera. Ambjörnsson menar att det i själva verket är "genom föreställningen om den självständiga individen som normalitet uttrycks och normaliseringsprocessen iscensätts" (s. 303). Här handlar det alltså om hur visionen så att säga rättar in folk i leden. Som Ambjörnsson (2004) påpekar ligger en del av frihetsidealets kraft i att den frihet som påbjuds är ouppnåelig. Även de svenska medelklasstjejerna som så att säga representerade normen upplevde att den alltid låg utom räckhåll (s. 289ff).

Visionens inordningseffekt berörs även i etnologen Anna-Sofia Lundgrens avhandling (2000) om en högstadieklass i norra Sverige. Hon skildrar eleverna som ytterligt medvetna om frihetsidealet, men även om dess normativa ställning. I deras berättelser återfanns "en rädsla för att framstå som beroende". Där uttrycktes också en medvetenhet om vikten just av att kunna framställa sig som fria och oberoende (s. 164).

Ambjörnsson liknar frihetsvisionen vid en kulturell uppmaning (2004:208ff, 301ff). Jag skulle dock vilja skärpa till det ytterligare och säga att visionen ofta tar formen av *ett kulturellt imperativ*. Frihet ter sig paradoxalt nog som ett påbud och ett oförhandlingsbart värde i den modernitetens kulturella böjningsform som skildras här. Att bli, eller framstå som, reflexiv och fritt väljande ter sig därmed inte som något som står var och en helt fritt att välja och inte heller som något som helt ostraffat går att välja bort. För som jag diskuterar i nästa avsnitt innehåller imperativet kraft att inte bara inordna människor, utan också att underordna.

Oförhindrade och förhindrade jag – om underordning

I den skolpraktik jag studerade var det tydligt att det inte bara var de val som föll inom ramen för de i läroplanen och samhället 128 eftersträvade som betraktades som de riktiga. Det var dessutom främst sådana val som betraktades som oberoende. Val som inom det aktuella framtidsorienterade idealet tedde sig ofördelaktiga framstod nämligen inte bara som felaktiga utan också som påtvingade. Det som på detta sätt ogiltigförklarades som val kunde till exempel gälla att inte komma till skoldiskot, inte följa med på lägerskolan, att bära slöja och att välja den egna etniska eller religiösa gemenskapen framför klassamvarons symboliska samhällsgemenskap. När dessa ting därmed definierades som icke-val osynliggjordes också möjligheten att de skulle *kunna* vara valda. 18

Men visionen påverkar alltså inte bara *vad* som anses fritt och självvalt, utan också i hög grad *vilka* som anses fria och oförhindrade.

Fanny Ambjörnsson (2004) visar i sin studie att det var de gymnasietjejer som så att säga valde rätt och underkastade sig dominerande femininitetsideal som var de som kvalificerade sig som oberoende. De som låg i den konforma mittfåran för hur en normal tjej ska vara, var de som framstod som både fria och unika. De som däremot gick sin egen väg och valde andra sätt att vara feminina på än normens bedömdes som bundna och styrda av andras uppfattningar. Det gällde inte bara det Ambjörnsson kallar klassens "invandrartjej", muslimska Samira, utan även "lesbiska Johanna" och "arbetarklasstjejerna" på barn- och fritidsprogrammet.

> *Om vissa personers likhet resulterar i att de betraktas som mindre individuella, finns det däremot andra likriktningar som närmast tycks vara en förutsättning för att uppfattas som autentisk och självständig. Att S-tjejer som Karin, Lovisa och Minna ["medelklasstjejer" på samhällsprogrammet, min anmärkning] liknar varandra innebär därför ingen inskränkning i deras "frihet". Skillnaden, som vi måste förstå den, ligger i att*

> *dessa tjejer befinner sig närmare föreställningen om det normala. På så sätt framstår de också som mer av fria individer. […] För att undvika att uppfattas som ofri och begränsad blir det alltså viktigt att den ordning man inrättar sig efter framstår som just så* 129 *självklar och naturgiven att den inte rymmer ifrågasättanden. (s. 290–291)*

Ambjörnssons studie ger alltså ytterligare exempel på hur formandet av oförhindrade jag sker genom att individer lär sig leva i samklang med dominerande normer – *och* på hur de just *därför* kommer att *uppfattas* som autonoma individer. Men studien ger också exempel på hur representationer av de ofria och beroende Andra skapas. De Ambjörnsson kalllar svenska medelklasstjejer erövrade sin ställning som oberoende och unika i ett samspel där andra samtidigt bestämdes just som beroende och uniforma. Så bidrog "positionen 'öppen, självständig, svensk tjej'" till exempel till att skapa "stereotypen 'tyst, förtryckt invandrartjej'" (2004:260). Och som Ambjörnsson visar så skrevs även de som avvek från medelklassnormen och den heterosexuella normen på ett liknande sätt in i kategorin icke-autonoma.

Vägen mot frihet är alltså tänkt att gå via reflektion över det egna jaget och de egna sammanhangen. Om vi återgår till min skolstudie synliggjordes hur frihetsidealet snarare tycktes *begränsa* de skolanställdas reflektion. Frihetstolkningens ställning som självklart och allmängiltigt snarare än som positionerat bidrog till att lärarnas uppmärksamhet konsekvent riktades *bort* från de normativa ordningar de själva var en del av och *mot* elever och föräldrar. Det var ständigt de Andra och deras ofrihet som stod i centrum.

Relationer medför, bland mycket annat, beroenden och därmed inskränkningar i den personliga friheten. Och när det gällde de elever som uppfattades som icke-svenska var det som jag visat just denna aspekt av relationer som tenderade att hamnade i lärarnas fokus. Det som var reella begränsningar för vissa av de elever som skrevs in i invandrarkategorin tenderade dock att färga av sig och att framstå som potentiella begränsningar även för andra som kategoriserades på samma sätt. Likaså tenderade det som var påtagliga begränsningar för en elev i vissa situationer att framstå som potentiella begränsningar även i andra sammanhang. Den heterogena skara 130 elever som gick under beteckningen invandrare tenderade, som jag kommenterade inledningsvis, att tolkas på vissa enhetliga sätt – med frihetsvisionens lins som hindrade.

Här kan vi påminna oss den situationsbild jag öppnade artikeln med. På det återgivna föräldramötet kopplade musikläraren på ett mycket finstilt sätt samman barnens ovilja med deras bakgrund representerat av föräldratvång. Men skulle incidenten ha tolkats på samma sätt till exempel i en medelklasskola utan elever definierade som invandrarbarn? Eller skulle barnens ovilja att dansa tillsammans då sett som ett individuellt viljeuttryck och passerat som något harmlöst? Hade kanske vägran, med hänvisning till genus och ålder, då tolkats som något naturligt, som uttryck för att pojkar i den åldern inte vill dansa med flickor och vice versa?

Visionen bidrog sammanfattningsvis till en värdering och en hierarkisering av såväl företeelser som människor. De problembilder som alstrades i den skolpraktik jag studerade cirkulerade framförallt kring de befintliga och befarade konsekvenser av olika relationsstrukturer där "invandrarföräldrar" framstod som några som beskar barnens auto-nomi – "invandrar flickors" men också "invandrarpojkars". De föräldrar som klassificerades som icke-svenska tenderade att representeras som de kulturellt impregnerade vuxna Andra som befarades sätta käppar i hjulet för skolans fostran till sann och sund barnstatus, till frihet och jämlikhet. De enhetliggjordes som några som befarades socialisera barnen kulturella ordningar som kunde vara dem till hinders i den frigjorda framtid lärarna förberedde barnen för. Det gällde patriarkala genusordningar – eller som lärarna uttryckte det; "traditionella könsrollsmönster" och "stereotypa könsroller" – men också icke-akademiska ideal. "Invandrarpappor" representerades här som det största hotet. De tillskrevs handlingskraft och handlingsutrymme medan de som klassificerades som "invandrarmammor" tenderade att ses som underställda strukturer personifierade av familjens män.

Det var inte bara det att föräldrarna uppfattades välja åt sina barn. Genom att de som kallades invandrarföräldrar 131 representerades som kulturellt impregnerade och styrda föreföll det ytterst som om det var olika ordningar relaterade till religion, kultur, kön och klass och så vidare, som så att säga valde *genom* föräldrarna. Invandrarbarnens bakgrund kom därigenom att betraktas som ett trassel av hindrande strukturer. Och som även Gustafsson noterar i sin studie (2004) bidrar sådana här representationer till att de som klassificeras som "invandrarföräldrar" ter sig som några barnen i frihetens namn borde frigöras ifrån.

Uttrycket oförhindrade jag ringar då inte bara in de betydelser som läggs i den diskuterade frihetsvisionen. Den dikotoma motsats som framträder – som kan formuleras som *förhindrade jag* – fångar in den betydelse som läggs i de ofria och beroende Andra – de som skapas av frihetens normativitet. En allra sista gång ska jag konsultera det inledande exemplet där en mamma och en pappa på föräldramötet invände mot musikläraren förklaring av barnens vägran att dansa med varandra. De föräldrar som tog till orda tycktes inte vara obekanta med det föreliggande tolkningsföreträdet och den stereotypa representation de riskerade att bli inskrivna i. Deras inlägg skulle nämligen kunna betraktas som ett försök att värja sig mot

att bli positionerade som kulturellt impregnerade och styrda. Genom att beskriva protesterna mot dansen som barnens individuella och självständiga uppfattningar så uttryckte de nämligen själva det autonomivärde de uppfattades lida brist på.

Visionen tycks alltså ha en exklusiv karaktär där viljan men också möjligheten att gestalta sig själv som oberoende blir en förutsättning för att betraktas som ett oförhindrat jag. Den tycks också ha en exkluderande sida då alla inte har samma möjlighet att undkomma definitionen som ett för hindrat jag. Eller som Ambjörnsson uttrycker saken: "Vem som uppfattas som självständig, fri och unik respektive stereotyp, förutsägbar och ofri är alltså en fråga om tolkningsföreträde, där vissa oftare än andra har rätt kort på handen" (2004:289). Kristina Gustafsson (2004) berör också denna aspekt när hon pekar på hur de som hade tolkningsföreträde i den friskoledebatt 132 hon studerade definierade föräldrarna som valde den muslimska friskolan (framför den kommunala) som norm-brytare som inte visste sitt eget bästa. Följaktligen hade de inte förmågan att fatta egna val.

Frihet och oberoende är med andra ord inte bara verksamma som framtidsinriktade och befriande ideal, utan *också* som bedömningsgrunder som skiktar människor. För som den postkolonialt orienterade feministen och rättviseteoretikern Iris Marion Young (1990, 2000) påpekar så innebär etiketten beroende en stark förlust av socialt anseende i västliga välfärdskontexter. Att definieras som ett förhindrat jag medför med andra ord en statusförflyttning till nedre delen av individualismens sociala rangskala och därmed att man riskerar att få sitt sociala handlingsutrymme reducerat.

Trots att frihetsvisionens kärnpunkt handlar om människors rätt att påverka sina liv bidrar den alltså till praktiker som riskerar att alstra begränsande handlingsvillkor för dem som blir bedömda som förhindrade jag. För att undkomma denna bedömning är det som framgått väsentligt att "ha rätt kort på handen". Föreställningar där såväl utseende som uttal kopplas till svenskhet respektive icke-svenskhet gör dock att det är svårt för alla att förvärva samtliga de "kort" som krävs.

Med de här resonemangen vill jag nu inte säga att alla frihetstolkningar är lika bra eller att det inte skulle kunna finnas tolkningar som är mer frihetliga än andra. Avsikten är att fästa uppmärksamheten på hur en *viss* tolkning av frihet *görs* till den naturliga samt vidare på hur detta får olika *frihetsinskränkande* konsekvenser. När tolkningen naturaliseras döljs såväl dess normativitet som de maktpositioner tolkningen är formulerad utifrån. Utan att det var någons specifika avsikt formades i skolorna bedömningsskalor av den typ som riskerar att systematiskt gynna vissa på bekostnad av andra – bedömningsskalor som i förlängningen kan leda till systematisk negativ särbehandling, det vill säga det som brukar kallas strukturell diskriminering.
133

Samspelande strukturer och positionerade praktiker

Debatter om de Andras behov av frihet och autonomi tenderar att uppehålla sig vid kategorin flickor/kvinnor och i synnerhet vid kvinnor som placeras utanför normens centrum. Postkolonialt orienterade feminister och forskare har dock under senare år visat hur genus i dessa diskussioner ofta sammanflätas med postkoloniala ordningar. Så har bland annat filosofen Uma Narayan (2005) pekat på hur feministiska projekt som oproblematiserat utgår från en vit och västligt positionerad femininitet fungerar normerande och därmed kan få diskriminerande effekter. Sådana projekt tenderar att ta sig uttryck i det Narayan kallar en räddandets retorik ("rhetorics of rescue") som definierar det hon kallar "invandrarkvinnor/flickor" och "tredje världens kvinnor" som offer i behov av att räddas samtidigt som vita västliga liv och perspektiv framställs som de frihetliga, upplysta och normala (i betydelsen önskvärda) – kort sagt som räddningen. 19 Därmed riskerar sådana befrielseambitioner att fungera som en ny form av imperialism, menar Nayaran – en feministisk imperialism.

Om vi övergår till det lärarna i min studie gav uttryck för i relation till de elever som skrevs ut ur kategorin svensk in under etiketten invandrare så kan det diskuteras som en typ av räddningsretorik. Men det var en mer omfattade retorik än den Narayan behandlar (2005). Den omfattade såväl "invandrarpojkar" som "invandrarflickor". Och det var inte bara genusordningar som dessa elever i frihetens och rättvisans namn borde lösgöras från, utan också ordningar relaterade till social position och till kultur. Denna utvidgade räddningsretorik utgick inte bara från vita och västliga perspektiv utan från ett helt knippe av privilegiepositioner. Som *myndighetsföreträdare*, som agerade med statligt sanktionerade direktiv i ryggen, hade dessa lärare en institutionellt överordnad ställning. Och som personer från *medelklassen*, som inte bara var *vita* utan också blev definierade som *svenska*, befann 134 de sig på strukturellt överordnade positioner. 20 Oaktat att lärarna själva upplevde att de hade begränsade möjligheter att förverkliga de välfärdsideal som var deras drivkrafter, så innehade de alltså ett antal maktpositioner. Det var positioner som gav dem en mängd olika tolkningsföreträden. Men som jag diskuterat tenderade denna maktassymetri att döljas då frihetsvisionen framstod som både självklar och allmängiltig snarare än som tolkad och positionerad.

Lärarnas mer omfattande räddningsretorik omsattes i räddningspraktiker som även de hade bredare anslag än de Narayan diskuterar (2005). Det var inte bara feministisk imperialism som blev resultatet, utan vad man med Iris Marion Young kan kalla *cultural imperialism* (1990) eller, i svensk översättning, *kulturell dominans* (2000). Kulturell dominans är Youngs beteckning på villkor som alstras av att dominerande gruppers erfarenheter och perspektiv görs till allmängiltiga och därigenom också kommer att representera det normala och eftersträvansvärda. Genom denna status bildar de ett slags måttstockar som tycks allmängiltiga och därmed rättvisa. I själva verket gynnas de som måttstockarna är modellerade på medan de bildar hinder för andra. 21

Den mångfasetterade kulturella dominans som kom till uttryck i de studerade skolorna sorterade i normalt och avvikande, över- och underlägset längst ett axlar formade av såväl medelklassnormer som postkoloniala ordningar och en likaledes rasialiserad normativ svenskhet. De som inte kvalade in i den normalitetet som formulerades från dessa privilegiepositioner blev representerade som bristfälliga.

Narayan (2005) frågar sig hur man kan förstå kraften i räddningens retorik, det vill säga förstå hur den kan få kloka, välmenande aktörer – såväl lärare som forskare – att bli blinda för sin egen kulturbundenhet, för sina privilegiepositioner och för de effekter som följer av praktiker som utgår från dessa. Hennes spörsmål är parallellt till det som aktualiseras här, nämligen frågan om hur man kan förstå att välfärdsinstitutioner och hårt arbetande, välvillig frontlinjepersonal kan bidra till att skapa och återskapa stigmatiserande stereotyper 135 som riskerat att utgöra begränsningar för samma elever som de vill frigöra? I den här texten har jag erbjudit ett möjligt svar genom att peka på hur räddandets retorik och praktik tar avstamp i modernitetens specifika tolkning av frihet. Jag har belyst hur idén om en individ bortom påverkan och kulturell inordning, tenderar att dölja att den själv ingår i modernitetens kulturella ordning liksom att den i sin omsättning i själva verket förutsätter påverkan och anpassning. Jag har diskuterat hur frihetstolkningen omsätts i räddningsretoriker och tillika i praktiker som utgår från en intersektion av olika privilegiesystem. Jag har diskuterat hur tolkningarna – utan att det är någons uttalade avsikt – formar ordningar som i förlängningen medför att samhällskategorier som placeras utanför normens centrum riskerar att systematiskt gynnas medan andra missgynnas.

Jag har försökt rikta blicken mot de *processer* där sådana positionerade perspektiv och praktiker görs till självklara och allmängiltiga. Osynliggörandet av positioneringarna medverkar nämligen inte bara till att maktasymmetrier döljs. Det kan också bidra till att själva underordningen naturaliseras genom att de socialt degraderade stereotyper som skapas kommer att framstå som sanna.

De paradoxer och dilemman jag här lyft fram har stor aktualitet i vår allt mer globaliserade värld. De väcker frågor till exempel om hur de subjekt som tvingas befolka dessa stereotyper hanterar representationerna. De väcker frågor om hur olika typer av underordning sammanlänkas och hur olika typer av rättigheter utmanar varandra. Narayan (2005), liksom många andra aktivister och forskare, brottas med ett sådant dilemma, nämligen frågan om hur man kan värna kvinnors rättigheter utan att de kvinnor som placeras utanför normens centrum samtidigt enhetliggörs som de ofria och beroende Andra – utan att hamna i feministisk imperialism och därmed reproducera såväl postkoloniala stereotyper som klasshierarkier. Den använda etnografin aktualiserar ett liknande men mer övergripande spörsmål som handlar om hur man kan komma tillrätta med ojämn fördelning av resurser 136 och rättigheter i allmänhet utan att samtidigt representera *en rad* kategorier utanför normens centrum som förhindrade. De processer som tog plats i skolpraktiken antyder ett svar i linje med en av Youngs slutsatser (1990, 2000), nämligen att människors frihet *inte bara* begränsas av ojämlik fördelning av resurser och rättigheter i traditionell mening utan *också* av ojämlik fördelning av socialt anseende och social makt.

Litteratur

- Ambjörnsson, Fanny 2004. *I en klass för sig : genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer*. Stockholm: Ordfront. (Diss)
- Andersson, Roger 1998. *Botkyrka. En statistisk analys av boendesegregation samt social och geografisk rörlighet i ett etniskt perspektiv.* Botkyrka: Mångkulturellt centrum.
- Andersson, Roger 2002. Rörligheten i Fittja. En analys av migration, segregation och storstadspolitik. I: *Fittja, vardagen och världen*. Ingrid Ramberg och Oscar Pripp (red), s. 79–129. Botkyrka: Mångkulturellt centrum.
- Aretun, Åsa 2004. *En muslimsk familjeflicka, "som andra ungdomar". Identitet, social logik och verklighet bland flickor på en arabisk friskola*. (Otryckt manus)
- Bauman, Zygmunt 1995. *Postmodern etik*. Göteborg: Daidalos.
- Boli, John 1989. *New Citizens for a New Society. The institutional Origins of Mass Schooling in Sweden*. Oxford: Pergamon.
- Bringlöv, Åsa 1996. Kulturell mångfald inom en ram av eviga värden. Läroplanen om den mångkulturella skolan. I *En "bra" svenska? Om språk, kultur och makt*. Annick Sjögren, Ann Runfors och Ingrid Ramberg (red). Botkyrka:

Mångkulturellt centrum.
- Brune, Ylva 2004. *Nyheter från gränsen: tre studier i journalistik om "invandrare", flyktingar och rasistiskt våld.* Göteborgs universitet: Institutionen för journalistik och masskommunikation.
- Bäckman, Maria 2003. *Kön och känsla. Samlevnadsundervisning och ungdomars tankar om sexualitet*. Göteborg: Makadam. (Diss)
- Carlbom, Aje 2003. *The imagined versus the real other : multiculturalism and the representation of muslims in Sweden.* Lund : Lunds universitet, Sociologiska institutionen. (Diss)
- Dahllöf, Tordis 1980. *Glesbygd, kulturmiljö och skola. En etnologisk studie kring ett projekt om grundskola i glesbygd*. Uppsala: pedagogiska institutionen, Uppsala universitet.
- de los Reyes, Paulina & Mulinari, Diana 2005. *Intersektionalitet. Kritiska reflektioner över ojämlikhetens landsskap.* Lund: Liber. 137
- de los Reyes, Paulina 2005. Intersektionalitet, makt och strukturell diskriminering. I *Bortom vi och dom: teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering.* Paulina de los Reyes, & Masoud Kamali (red). Rapport från Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering. SOU 2005:41. Stockholm: Fritzes.
- Fairclough, Norman 1995. *Critical discourse analysis : the critical study of language*. London: Longman.
- Frykman, Jonas 1998. *Ljusnande framtid! Skola, social mobilitet och kulturell identitet.* Lund: Historiska media.
- Gerle, Elisabeth 1999. *Mångkulturalism för vem? Debatten om muslimska friskolor blottlägger värdekonflikter i det svenska samhället. Om Sverige i förändring.* Nora: Nya Doxa.
- Giddens, Anthony 1979. *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradictions in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony 1981. Agency, Institution and Time Space Analysis. I: *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*. Aaron V. Cicourel och Karin D. Knorr-Cetina (red) s. 161–174. Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Giddens, Anthony 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration.* Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony 1991a. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press
- Giddens, Anthony 1991b. Structuration Theory. Past, Present and Future. I: *Giddens´ Theory of Structuration. A Critical Appreciation.* Bryant, Christopher G. A. och David Jary (red), s. 210–221. London: Routledge.
- Gruber, Sabine 2002. Från "barn till nya medborgare" till elever med invandrarbakgrund". En studie av etnisk mångfald i skolpolitiska dokument. I *ThemES. Occasional papers and reprints om ethnic studies.* No 5 (2002). Norrköping: CEUS.
- Gustafsson, Kristina 2004. *Muslimsk skola, svenska villkor – konflikt, identitet och förhandling.* Lund: Borea förlag. (Diss)
- Hansen, Kjell 1989. *Kunskapsreproduktion i glesbygd. Underlag för diskussion kring avgränsning och inriktning av ett forskningsfält*. Rapport 1989:1. Östersund: Jämtlands Läns Museum.
- Hansen, Kjell 1990a. *En bonn' får inte vara dum. Om kunnande och kunskapsförmedling i glesbygd*. Rapport 1990:2. Östersund: Jämtlands läns museum.
- Hansen, Kjell 1990b. *Skola i glesbygd. Livsformer, fält & ambitioner.* Rapport 1990:3. Östersund: Jämtlands läns museum.
- Hansen, Kjell 1998. *Välfärdens motsträviga utkant. Lokal praktik och statlig styrning i efterkrigstidens nordsvenska inland*. Lund: Historiska media. (Diss) 138
- Hirdman, Yvonne 1989. *Att lägga livet till rätta. Studier i svensk folkhemspolitik*. Stockholm: Carlsson.
- Hirdman, Yvonne 1994. *Women – from possibility to problem? Gender conflict in the welfare state – the Swedish model.* Stockholm: Arbetslivscentrum.
- Hosseini-Kaladjahi, Hassan 2002. *Stora fiskar äter fortfarande små fiskar: helhetsutvärdering av storstadssatsningen i Botkyrka kommun.* Botkyrka: Mångkulturellt centrum.
- Hörnqvist, Berit och Lundgren, Ulf P 1999. Värdegrunden – de oförytterliga värdena. I *Ständigt. Alltid! Skolans värdegrund. Kommentar till läroplanen:* 7–14. Stockholm: Statens skolverk/Liber distribution.
- Jacobsson, Anna 1995a. *En plats i klassen – en plats i världen.* Botkyrka: Mångkulturellt centrum. (Stencil).
- Jacobsson, Anna 1995b. På majoritetens villkor. *Invandrare & minoriteter*, nr 5:12–15.
- Johansson, Thomas, Sernhede, Ove och Trondman, Mats 1999. Inledning. Kultur och identitet i förändring. I *Samtidskultur. Karaoke, karnevaler och kulturella koder.* Thomas Johansson, Ove Sernhede och Mats Trondman (red). Nora: Nya Doxa
- Lpo 94, *Läroplaner för det obligatoriska skolväsendet, förskoleklassen och fritidshemmet 1994*. Stockholm: Utbildningsdepartementet.
- Lundgren, Anna Sofia 2000. *Tre år i g. Perspektiv på kropp och kön i skolan.* Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposion. (Diss)
- Macintyre, Alasdair (1999) [1981]. *After Virtue. A Study in Moral Theory.* London: Duckworth.

- Mackenzie, Catriona and Stoljar, Natalie 2000. *"Relational autonomy" – feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*. New York ; Oxford: Oxford University Press.
- Marcus, George E. 1998. *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Mattsson, Katarina 2005. Diskrimineringens andra ansikte – svenskhet och det vita västerländska. I *Bortom vi och dom: teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering.* Rapport från Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering. SOU 2005:41. Paulina de los Reyes & Masoud Kamali (red). Stockholm: Fritzes.
- Molina, Irene 1997. *Stadens rasifiering. Etnisk boendesegregation i folkhemmet*. Uppsala: Kulturgeografiska institutionen, Uppsala universitet. (Diss)
- Narayan, Uma 2005. The Politics of Forgetting, The Politics of Rescue and Global, Institutional, Rascism. Shining some Light in the Dark side of Contemporary Feminism. Paper presenterat på *Crossroads – debating women's rights, racism and religion*, Oslo University, 050501–03. 139
- Paolini, Albert 1999. Globalisering. I *Globaliseringens kulturer: den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Catharina Eriksson, Maria Eriksson Baaz och Håkan Thörn (red). Nora: Nya Doxa.
- Richardson, Gunnar 1999. *Svensk utbildningshistoria. Skola och samhälle förr och nu.* Lund: Studentlitteratur.
- Ristilammi, Per-Markku 1994. *Rosengård och den svarta poesin. En studie i modern annorlundahet.* Stockholm: Brutus Östlings bokförlag Symposion. (Diss)
- Ristilammi, Per-Markuu 1997. Betongförorten som tecken. I *I stadens utkant. Perspektiv på förorter.* Karl-Olov Arnstberg och Ingrid Ramberg (red). Botkyrka: Mångkulturellt centrum.
- Rothstein, Bo 1994. *Vad bör staten göra? Om välfärdsstatens moraliska och politiska logik*. Stockholm: SNS.
- Runfors, Ann 1996. Etnicitet som ideologi. I *Boja eller befrielse? Etnicitetsforskningens inriktning och konsekvenser.* Karl-Olov Arnstberg (red). Botkyrka: Mångkulturellt centrum.
- Runfors, Ann 2003. *Mångfald, motsägelser och marginaliseringar. En studie av hur invandrarskap formas i skolan.* Stockholm: Prisma. (Diss)
- Runfors, Ann 2004a. "När blir man svensk?". Om hur *skilda* möjligheter skapas i skolvardagens samspel. I *Kunskap för integration. Om makt i skola och utbildning i mångfaldens Sverige*. Karin Borevi och Per Strömblad (red). Integrationspolitiska maktutredningen: SOU 2004:33.
- Runfors, Ann 2004b. Lära sig bli invandrare. Globala och transnationella mönster i nationella former? I *Kulturella perspektiv*, 4:4–9.
- Runfors, Ann 2004c. Mångfald på minerad terräng. I *Pedagogiska Magasinet*, 3:66–72.
- Runfors, Ann 2006. Fostran till frihet? Värdeladdade visioner, positionerade praktiker och diskriminerande ordningar. I *Utbildningens dilemma: demokratiska ideal och andrafierande praxis.* Lena Sawyer & Masoud Kamali (red). Rapport från utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering. SOU 2005:40. Stockholm: Fritze
- Sjögren, Annick, Runfors, Ann och Ramberg, Ingrid (red) 1996. *En "bra" svenska? Om språk, kultur och makt.* Botkyrka: Mångkulturellt centrum.
- SOU 1992:94. *Skola för bildning*. Slutbetänkande från Läroplanskommittén. Stockholm: Utbildningsdepartementet.
- Young, Iris Marion 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion 2000. *Att kasta tjejkast. Texter om feminism och rättvisa*. Stockholm: Atlas.

Noter

1 Begreppet moderniteten använder jag i en Giddensinspirerad, dubbel betydelse, dels som en samlingsbeteckning för olika former av social organisation som utvecklades i västvärlden under 1800-talet (t.ex. nationalstaten, industrialismen och kapitalismen – och skolan), dels som en sammanfattning av en slags västerländsk självförståelse som är en utlö-pare av denna utvecklingsprocess (se t.ex. Giddens 1991a). Betoningen ligger här framförallt på modernitet i denna senare betydelse, d.v.s. som en rad kulturella ideal. För en fördjupad diskussion om enhetsskolan som en del av det moderna ideologiska paradigmet och som det främsta verktyget för att skapa fria, rationella individer och upplysta medborgare för ett modernt samhälle, se Boli 1989.

2 Min övergripande teoretiska utgångspunkt är inspirerad av sociologen Anthony Giddens *struktureringsteori* som kort kan beskrivas som en teori om hur sociala aktiviteter tenderar att både omskapa och återskapa de omständigheter som genererade dem (se t.ex. Giddens 1979, 1981, 1984, 1991b samt Runfors 2003:23–30 för en sammanfattning).

3 Att jag fokuserar representationer innebär inte att jag ser de subjekt lärarna hanterade som passiva, stumma offer. Tvärtom handlar min pågående uppföljningsstudie om vad före detta elever gör med sådana representationer, och vad representationerna gör med dem. Och frågan om hur unga i dagens Sverige positionerar sig i förhållande till den obundna individens ideal och de villkor den formar utgör bakgrunden till att jag valt att borra i frihetsvisionen och dess tillämpning.

Undersökningen är utformad som en intervjustudie med de före detta eleverna i den femteklass varifrån det inledande exemplet är hämtat. De som vid avhandlingsstudien var elva år hade vid uppföljningsstudien hunnit bli tjuguett.

4 När inte annat anges bygger texten på en re-analys av dessa fältstudier utifrån presenterad postkolonial teori i ljuset av de frågeställningar jag för närvarande undersöker i forskningsprojekten *Bemött som invand-rare. Identifikationer och positioneringar bland unga vuxna i dagens Sverige* finansierat av Vetenskapsrådets humanistiska och samhällsvetenskapliga kommitté samt *Globalisering, välfärdsinstitutioner och ungas livsval*, finansierat av Forskningsrådet för arbetsliv och socialvetenskap, bedrivna vid Stockholms universitet, Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusstudier, avdelningen för etnologi (se vidare Runfors 2004b). För en kortare version av den diskussion som förs här, med specifikt fokus på strukturell diskriminering, se Runfors 2006.

5 Att jag hämtat exempel från just dessa studier betyder inte att andra exempel saknas. Tvärtom tycks frihetens normativitet medföra att den som utför etnografiska undersökningar i utbildningsmiljöer konfronteras med frihetsvisionens kraft.

6 Intresset för hur olika typer av underordnande strukturer interagerar, interfolieras och utmanar varandra är inte något nytt inom etnologin (se t.ex. Runfors 1996). Under senare år har dock termen intersektionalitet 141 vunnit insteg på den svenska forskningsarenan för att beteckna studier med denna analytiska ansats (se t.ex. de los Reyes & Mulinari 2005, de los Reyes 2005).

7 Se not 2.

8 I själva verket motiveras även införandet av den nya läroplanen i sin helhet med behovet av att anpassa skolan till olika omvärldsförändringar, som "en ökad kulturell mångfald" (SOU 1992:94, se även Hörnqvist & Lundgren 1999).

9 Att kringgå sådana här konfliktpunkter är nu inte unikt för läroplanen. Det återkommer även i andra politiska dokument som talar om respekt för kulturell mångfald (jfr Gerle 1999). Det kan ses som ett sätt att balansera i en minbeströdd terräng och i förhållande till den normativa ställning hyllandet av kulturell mångfald har idag. Så menar socialantropologen Aje Carlbom (2003) att den som inte instämmer i hyllningskören riskerar sanktioner – riskerar att bli utdefinierad ur de godas skara och inskriven i rasisternas skamvrå. För en mer utvecklad diskussion om läroplanens syn på och förhållningssätt till kulturell mångfald, se Runfors 2004c.

10 Till stadsdelar som de aktuella – med bostäder förvaltade av allmännyttan – kanaliseras kategorier som tenderar att avvisas på annat håll då allmännyttans hyresvärdar inte tillåts diskriminera på samma sätt som andra. Att människor utan nordeuropiska drag har sämre chanser på bostadsmarknaden har bidragit till att det i dessa områden samlas människor med vitt skilda etniska identifikationer – dock i stort sett med undantag av dem som definierar sig som svenskar (se t.ex. Andersson 1998; 2002, Molina 1997). Dessa stadsdelar har utvecklats till en slags blandade invandrarenklaver där befolkningen, med Hassan Hosseini–Kaladjahi (2002), kan liknas vid det som hamnar under rubriken "övrigt" när allt annat sorterats och etiketterats. De uppvisar därmed likhet med de stigmatiserade bostadsområden som återfinns i många andra av västvärldens storstäder – där marginalisering relaterad till social utsatthet och utländsk bakgrund smälter samman (se t.ex. Johansson, Sernhede & Trondman 1999:35ff). Kolonialt färgade föreställningar om det annorlunda, som inte passar in, bidrar med andra ord till att det skapas platser där de som konstrueras som annorlunda samlas upp. För en diskussion om olika diskurser om de socialt exkluderade platser som tenderar att i bestämd form singularis kallas Förorten se t.ex. Brune (2004), Ristilammi (1994, 1997)

11 Välfärdsstatens frontlinjepersonal är ett uttryck Bo Rothstein (1994:13, 242) använder om den kommun- och landstingsanställda fältpersonal som har till uppgift att verkställa välfärdsstatens kollektiva politiska ordning. Beteckningen tydliggör att de lärare jag mötte stod i välfärdsapparatens första led, i mötet med medborgarna. Men jag använder det också i en utvidgad betydelse eftersom lärarna förmedlade känslan av att befinna sig på en front involverade i en strid för just moderna ideal.

12 Mattsson diskuterar språk och kultur som *en* kategoriseringsprincip (2005:149f). Jag antar att denna indelning grundas på att svenska som 142 modersmål och talet om "en bra svenska" i dominerande integrations-diskurser utgör en av föreställningarna om vad det innebär att vara svensk i kulturellt hänseende (se t.ex. Runfors 2003, Sjögren, Runfors & Ramberg 1996). Jag ser dock en poäng i att behandla språk och kultur som skilda kategoriseringsprinciper. Detta för att inte reproducera föreställningar om språklig likhet/olikhet som *hörbara* tecken på kulturell likhet/olikhet – vilket påminner om rasialiserade föreställningar om utseendemässig likhet/olikhet som *synliga* tecken på kulturell likhet/olikhet.

13 Citattecken används i artikeln som brukligt för direkta citat ur angiven källa, men, som här, också för uttryck som användes i den studerade praktiken där mitt intresse som forskare är riktat mot *hur* de användes.

14 De som definierades som "svenska barn" var i dessa skolor snarast några som betraktades som problematiskt frånvarande.

15 "Oförhindrade jag" är Baumans (1995) översättning av MacIntyres begrepp "detached selves". Uttrycket detached selves är lätt att associera med modernitetsteoriska resonemang om hur senmodernitet medför att individer alltmer kopplas loss från tradition, kultur och lokala sammanhang (jfr t.ex Giddens 1991a). Som Gustafsson (2004:116) påpekar nyttjar MacIntyre dock begreppet for att *utmana* en sådan föreställning. Gustafssons användning av översättningen oförhindrade jag sker i denna anda och det är en sådan typ av analys och begreppsanvändning jag vill ansluta mig till och bygga vidare på. Snarare än att okritiskt anamma modernitetsteoretiska hypoteser om losskopplade individer intresserar jag mig då för hur denna hypotes ter sig om man testar den i specifika kontexter. Oberoende individer framträder i min analys inte som en faktisk företeelse utan som en annan typ av empiriskt fenomen, nämligen som ett kulturellt ideal och som en del i en västerländsk självförståelse. Som en förlängning av denna analys och som en pendang till begreppet "oförhindrade jag" vill jag mynta begreppet "*förhindrade jag"*. Förhindrade jag betecknar nämligen på ett mer slående sätt än Macintyres term "embedded selves" (eller "lokaliserade jag" som är den översättning som återfinns i Bauman och som Gustafsson använder) de representationer som jag diskuterar senare i denna text och som skapades av detta ideals normativa framfart.

16 Se vidare not 1. För en diskussion om modernitetsteori som formulerad från ett västerländskt perspektiv och därmed som positionerad se t.ex. Paolini 1999.

17 Det påminner om det antropologen Åsa Aretun (2004) mötte på den arabisk/muslimska friskola där hon utförde fältstudier. Graden av frihet för eleverna förhöll sig där till samma tanke som både jag själv (Runfors 2003) och Kristina Gustavsson (2004) fann på de kommunala skolor vi studerade. Nämligen att det är först när man är fast förankrad i de kulturella normerna, och själv kan reglera sig i förhållande till givna restriktioner, som man kan släppas fri. I Aretuns fall var dock normer och restriktioner definierade som muslimska, annorlunda formulerade och tydligt inskränkande. De var också explicit framhållna och närmast 143 överkommunicerade jämfört med den underkommunikation som beskrivs här.

18 Kristina Gustafsson (2004) beskriver i sin avhandling samma tendens, med diskussioner kring flickors frånvaro från skolans simundervisning som exempel.

19 Nayaran bygger här vidare på Gayatri Spivaks uttryck "White (wo)men rescuing Brown women from Brown men".

20 Som jag varit inne på har välfärdsstaten och skolan tidigare definierat även kategorierna "landsbygdsbarn" och "flickor" som de förhindrade. Med ledning därav skulle även en *urban* och en *maskulin* utkikspunkt kunna läggas till det knippe av privilegiepositioner från vilka frihetstolkningen utgått. Flera feministiskt orienterade forskare (se t.ex. Mackenzie & Stoljar 2000) har diskuterat modernitetens auto-nomitolkning just som manligt definierad eftersom den tenderar att problematisera relationer och därigenom även kvinnor som kategori. Ambjörnssons visar i sin studie (2004) hur frihetstolkningen också omsätts från en heteronormativ position.

21 Kulturell dominans är ett av fem villkor Young lokaliserat i syfte att fånga in samspelet mellan olika typer av underordnande strukturer och därigenom möjliggöra en differentierad analys av makt och förtryck. Samtliga modellens villkor kan relateras till såväl kön som ras, etnicitet, klass och så vidare i en diskussion om hur åtskiljande och underordning sker längst flera axlar men på liknande grundvalar. Den sammanlänkar också vanligtvis åtskilda rättviseperspektiv och tar hänsyn till att frågor om fördelning av samhälleliga resurser och rättigheter på ett komplext sätt är sammantvinnade med frågor om mellanmänskliga relationer och samhälleligt erkännande. Här är det alltså denna *analysmodell* (2000:13–90) jag begagnar mig av då jag menar att den har många förtjänster (varav jag ovan nämnt några) medan jag är kritiskt till Youngs resonemang om åtgärder (2000:91–170).

144
Blank sida
145

Visningar i moskén

Mänsklighet och sätt att vara människa

David Gunnarsson

Denna artikel handlar om guidade visningar av moskén på Södermalm i Stockholm. Den bygger på deltagande observationer samt intervjuer med guider och besökare. I fokus för artikeln står frågor om interaktion och representation. Hur presenterar guiderna islam och hur bemöts det av besökarna? Hur styr besökarna, genom sina frågor, de ämnen som tas upp och hur svarar guiderna? Till vilka större sammanhang talar visningarna? Vilka positioner blir möjliga för guider respektive besökare?

Guider och besökare försöker förstå sig på kategoriseringar som till exempel 'svensk', 'muslim' eller 'den muslimska världen'. 1 Samtidigt är det svårt både för dem och för mig att tala om kategorier utan att riskera att reproducera dem, det vill säga framställa människor som om de oproblematiskt tillhör en given kategori med ett lika givet innehåll. Min avsikt har varit att bråka med sådana förenklingar som artikuleras under visningarna för att genom detta försöka bidra till att destabilisera hierarkiska kategoriseringar som muslim och svensk.

I min text strävar jag efter att plocka isär sådana kategoriseringar. Utan tvekan har jag själv del i de maktstrukturer som gynnar positioner som man, svensk eller forskare. Det har bland annat gjort att jag haft öga för det som dessa strukturer pekar ut som viktig kunskap, som forskare till exempel jämställdhetsfrågor, som i avsnittet om *Könsseparering och plats*, medan detta ur en annan synvinkel kan uppfattas som ganska ovidkommande.

En moské i ett elverk

Att det förekommer guidade studiebesök i moskén på Södermalm i Stockholm, belägen strax intill det folkrika vimlet på Medborgarplatsen och det relativa lugnet vid den lilla parken Björns trädgård, kan tolkas på flera sätt. Det är möjligt att se visningarna som uttryck för ett intresse att besöka moskéer som finns och har funnits sedan en tid tillbaka. Både före och efter invigningen av den nya moskén i juni 2000 har det varit stor efterfrågan på dessa studiebesök. På så vis 147 kan man se de guidade turerna som en direkt fortsättning på tidigare presentationer av källarmoskéer i Stockholm. 2 Ur en annan aspekt kan man se visningarna som ett uttryck för en vilja att sprida information om islam och att bemöta stereo-typa uppfattningar om muslimer som förekommer i media. Så förstått blir de också en slags inbjudan till islam eller *dawa* (Ouis & Roald 2003: 303f). En tredje tolkning skulle kunna vara det faktum att byggnaden, ett före detta elverk, är arkitekturhistoriskt intressant i sig. Det är en av de tidiga offentliga byggnader som uppfördes i Stockholm och ritades av den berömde arkitekten Ferdinand Boberg, som under sina resor till Egypten och Indien inspirerades av moskéarkitektur (Laine 2002:305ff). Under visningarna sägs det vara en av anledningarna till att han placerade elverket i riktning mot Mecka, något som gjorde lokalerna lämpade för att bli moské. Följer man detta arkitektoniska spår finns det naturligtvis också något fascinerande med en byggnad som har gått från att vara elverk till att nu rymma en moské. Vidare tycks det också vara så att en synlig moské, med minaret och kupol, i stadsrummet är tillräckligt för att väcka nyfikenhet. Den aktualiserar frågor som: hur ser det ut därinne, vad gör man där, och vilka går dit?

Inramningarna av de enskilda visningarna skiljer sig åt. De flesta besöken är skolvisningar, niondeklasser och avgångsklasser på gymnasiet, men också kulturföreningar från företag eller andra sällskap. En annan kategori besökare utgörs av folk som i sin yrkesutövning har behov av att lära sig mer om islam. Det här visar på heterogeniteten bland besökarna. Att komma dit med en skolklass, med en kulturförening på jobbet eller att ansluta sig till en grupp på stadsvandring är situationer som självklart skiljer sig åt. Skolvisningarna är speciella på så sätt att lärarna ofta har varit med vid flera tidigare besök och härigenom fungerar som en slags kännare av moskén. 3

Ibland ställs den här hierarkiska uppdelningen mellan införstådda lärare och okunniga elever på ända, som då en av eleverna i en gymnasieklass jag följde med visade sig vara än mer hemtam i moskén och började visa oss runt då guiden 148 var något sen. Eftersom klassen ofta och gärna diskuterade frågor kring exempelvis religion var det allmänt känt att just den här eleven var troende muslim som relativt ofta gick till moskén. Även elever som är troende muslimer och känner sig hemma i moskén verkar ha utbyte av besöken. Diskussioner från klassrummen flyttar med in i studiebesöken och blir ett tillfälle att få fler och nya infallsvinklar.

Ofta har klassernas besök föregåtts av förberedelser i skolan. Vid en sådan förberedande lektion med en niondeklass som jag var med på fick eleverna i uppgift att läsa om moskéer i allmänhet. Efter det fick de fylla i termer på en schematisk skiss av en moské där det fanns blanka rader att fylla i för de mest utmärkande delarna: bönesal, *minbar*, *mihrab*, kupol, minareter och halvmånen. 4 Läraren pratade med eleverna om att de måste ta av sig skorna när de kommer dit, att det finns kappor där som tjejerna får låna och att det inte är okej för killarna att komma i t-shirt. Om kappan har läraren också förklarat att de bara behöver ha huvan på sig under tiden de är i bönesalen, att de kan ta av sig den när vi går ut därifrån. Hon upplyser eleverna om att det kommer att bli en frågestund och de får förbereda frågor att ha med sig dit. Antagligen kommer de också

att få se kupolrummet. Tillsammans har klassen sedan högläsning ur en broschyr om hur det gick till när moskén vid Medborgarplatsen byggdes. Efter läsningen samtalar de lite om moskén och några minns att det finns en restaurang i bottenvåningen. Man skulle kunna se de här förberedelserna som en del av ett ritualiserat inträde. Moskén är öppen för den som vill besöka, men det krävs förberedelser. Det påminner också om att det handlar om inträdet i något som uppfattas vara främmande, annorlunda och exotiskt. Eleverna behöver få vetskap om att de är på väg in i något de inte på förhand känner till. De antas åtminstone inte känna till de regler som är förknippade med moskébesöket. Alternativt kan det tolkas som ett sätt att tydliggöra vilka regler som gäller i just den moské de ska besöka. De elever som regelbundet går till en moské används ofta som resurser i dessa förberedelser.

149

Att visningen är inbäddad i en sådan exotisering blir tydligt flera gånger under rundturerna hos både guider och besökare, nämligen i formuleringar som artikulerar sam hörighet, det vill säga artikulerande av likhet som ett svar på förfrämligande. Det kan handla om att göra erfarenheter av att skrivas in i kategorier som kvinna, man, muslim, kristen, religiös, sekulär, svensk, invandrare mer allmängiltiga. Det jag ska se närmare på är hur en av dessa former för samhörighet får utrymme under visningarna, nämligen det att vara människa, att ingå i en och samma mänsklighet. Genom ett inkluderande artikulerande av gemenskap etableras en ram där alla inbegripna i diskussionen omfattas av samma moraliska plikter och krav. Jag menar alltså att det blir ett sätt att föra in värdeskalor som allas handlingar kan bedömas mot, de möjliga sätt att handla i olika situationer som diskuteras under visningarna talar på så vis in i generellare sammanhang. Men det blir också ett sätt att för stunden lyfta deltagarna ur de strukturer där till exempel 'muslimsk' artikuleras som motpart till 'svensk' som dessutom får en överordnad position.

Det mänskliga kan visserligen sägas vara en universell kate-gori, men kan på ett annat plan fungera exkluderande, det vill säga göra vissa människor omänskliga. Agnes Ers (2006) studerar i sin avhandling svenskt biståndsarbete bland de så kallade barnhemsbarnen i Rumänien. Där visar hon hur behandlingen av barnen i de uppmärksammade barnhemmen kom att uppfattas som ett närmast omänskligt beteende och hur detta är kopplat till att Rumänien har en position som de Andra i Europa (Ers 2006:188f). Men hon pekar också på hur barnen på många sätt befinner sig i en mänsklighetens gråzon, i behov av att "lära sig att vara normal" (ibid:65). Biståndsarbetet gjorde att såväl barnen som den rumänska personalen "skapades som människor" (ibid:101). Det är med liknande verktyg (kring postkoloniala identitetsformeringar) jag tar mig an visningarna i moskén. Där används mänsklighet som ett retoriskt grepp och som en invändning mot att positioneras som en omänsklig Andra. Om Ers snarast har använt (o)mänskligt som tillskrivning analyserar jag hur 150 mänsklighet används som strategiskt grepp för att försöka vrida sig ur vissa tillskrivna positioner, ett sätt att bli gångbar under trycket av tillskriven underlägsenhet.

Som en första teoretisk ingång tolkar jag de formulerade gemenskaperna som performativa iscensättanden av gemensamma och delade ursprung, alltså som upprepade bekräftanden av ömsesidiga förbindelser. Dessa mer eller mindre töjbara släktskapsrelationer hämtar sin legitimitet från skilda teckenuniversum, tecken som kretsar runt och talas av subjekt som inte har uppfunnit dem (Butler 2000:42). Detta visar på förhållandet mellan individers agens och de samtidiga begränsningarna vad gäller det tillgängliga handlings utrymmet. Det är inte möjligt för vem som helst att iscensätta sig som vad som helst och fortfarande vara begriplig för andra. Allt görande upprepar tidigare handlingar, men inte på ett mekaniskt sätt eller genom exakt imitation utan genom att tidigare handlingar ekar i görandet som en mall och förutsättning (Butler 1993:227). Däremot är överskridanden av givna identiteter inte bara möjliga utan även ofrånkomliga. Ingen passar fullkomligt in i de typifieringar vi endera bestäms utifrån eller gör vårt bästa för att försöka leva upp till.

I den här artikeln utgår jag alltså från att språk, samhälle och artikulationer av kategorier och gemenskaper är sammanvävda i ömsesidig påverkan. Visningarna blir på så vis en sorts arena för identifikationer, där bilder och uppfattningar under de guidade rundturerna formuleras i förhållande till samtidigt artikulerade kategorier och meningssammanhang. Annorlunda uttryckt gäller det att belysa hur identifikationer alltid äger rum i specifika och sammanvävda kontexter, hur tillskrivningar och identiteter hela tiden är något som förfäktas och något som blir omdiskuterat (Lewis 1996:15). Men kate-gorier är också reduceringar, otillräckliga och alltför trånga för att helt och fullt definiera en person. Det finns alltid en möjlighet att positioneras, eller positionera sig, som något annat.

Studiebesök som kommunikationsform är en av de omständigheter som verkar begränsande på dessa möjligheter. Liksom alla former öppnar den för vissa sätt att tala medan 151 andra sätt blir svåra att använda eller stängs ute. Vilka och hur många frågor kan ställas av besökarna? Vilka och hur långa svar kan ges av guiderna? På dessa punkter finns det betydande variationer mellan visningarna, men en gemensam omständighet som ofta blir kännbar är den begränsade tiden. Ofta får diskussioner avslutas för att hasta vidare till andra ämnen eller slutföras för att besökarna måste vidare till andra aktiviteter.

En mångtydig och omstridd plats

Moskéer görs på många sätt till en slags Andra Platser. För många muslimer är moskén en helig plats, en plats för bön, en plats som ska hållas bortom moralisk och rituell orenhet, en plats som är tänkt att föra människor närmare gud. Men moskéer kan också tolkas som symboler för integration (Karlsson Minganti 2004:158), något imam Hassan Moussa påminde om i samband med en bön till minne av mordet på Anna Lindh, då hon beskrevs som ett "stöd för vår integration i det svenska samhället". 5 Moskén görs då till ett ställe där integrationsarbete både välkomnas och pågår.

I andra fall kan moskén framstå som farlig, en plats som föreställs dra till sig och ge rum åt mörka krafter. Ett sådant tillfälle var när ECFR 6 , ett fatwaråd vars syfte imamen Hussein Halawa beskrev som att "hjälpa muslimer i Europa att integrera sig på ett positivt sätt", träffades i moskén på Södermalm i Stockholm. Då höjdes kritiska röster med anklagelser dels om att mötet hade hållits i hemlighet och dels att det hade innehållit uppmaningar till terrorism. 7 Men det höjdes också röster till försvar för moskén och Yousef al Qaradawi, en av de omdebatterade huvudpersonerna vid ECFR-mötet. 8

Moskén skulle kunna sägas materialisera en ideal rumslig ordning för en religiös minoritet som i religionsfrihetssammanhang kan utmålas som apart och problematisk (Svanberg & Westerlund 1999:25). Själva förekomsten av guidade visningar ger också en fingervisning om att det är en plats som exotisera(t)s av såväl arrangörer som besökare – en 152 plats värt ett studiebesök. I detta korsdrag av tillskrivningar kan moskén betraktas som en heterotopisk plats (Foucault 1986), det vill säga en plats som förmår sammanföra till synes oförenliga rum och vända på den sociala ordning de visar på, som en inversion av den erfarna världen. Som religiöst rum är den en utopi som tar form på en verklig plats i en omgivning präglad av ofullkomlighet, en plats som i kraft av sin egen ordning pekar på den omgivande världens kaos (ibid:24, 25, 27).

Under studiebesöken, som tillhör ett av södermalmsmoskéns många åtaganden, ägnas en stor del av tiden åt frågor och svar. En frågestund upptar vanligen sista halvan av tiden, men guiderna släpper också in frågor under vandringen genom lokalerna. Ofta lyckas guiderna skapa en stämning där det blir möjligt att ställa frågor som annars skulle kunna uppfattas som okänsliga eller okunniga. I mötet mellan guide och besökare blir samtalstonen ofta sådan att frågorna inte blir till övertramp. Samtidigt kan diskussionerna bli heta, frågorna konfrontativa och svaren provokativa. Både i frågor och svar artikuleras många gånger annorlundahet, men samtidigt finns det som sagt också möjlighet att formulera större och mer inkluderande samhörigheter.

Detta sker bland annat med referenser till något delat mänskligt. Visningarna äger rum i spänningsfältet mellan vad besökarna vill veta och vad guiderna vill förmedla; eller snarare mellan vad guiderna tror att besökarna vill veta och vad besökarna tycker att guiden förmedlar. Vilka gränser dras, och vad hänvisar frågeställare och guider till när de drar gränser? Resonemangen i den här artikeln är samlade kring artikulationer av skillnad och likhet och sammanflätningar däremellan, men också om möjligheter att förhålla sig till givna positioner. Inledningsvis presenterar jag några enskilda rundvandringar, för att längre fram låta diskussionen kompletteras av några vidare tolkningar.

Människans natur

I visningarna finns från guiderna vid vissa tillfällen en vilja att med hjälp av olika tankeled knyta hela mänskligheten till ett och samma gemensamma ursprung. Ett sådant tillfälle var när jag följde en visning med en annan niondeklass från en skola i centrala Stockholm. Det var Adam som visade gruppen runt och frågestunden inleddes med att någon undrade varför alla tjejer som är med på visningen måste ha en kappa på sig. 9 Tidigare hade Adam gått igenom de viktiga källorna för muslimer – koranen och profetens tradition – och beskrivit en muslims fem plikter. 10 Nu sa han att det utöver dessa fem plikter finns några "små regler". För det första förklarade han att eftersom vi inte längre befinner oss i själva moskén, utan sitter i en konferenslokal som ligger i byggnadens kontorsdel, kan de som vill ta av sig huvan på kappan. Vidare sa han att klädreglerna är en del av de moraliska och etiska regler som finns i islam och ger ytterligare ett exempel på sådana moraliska regler, nämligen att man inte ska trakassera kvinnor. För en troende muslim är det en plikt att följa de reglerna. Som besökare är det inte en plikt utan snarare en gest av respekt för en helig plats. Han förklarade att islam är en hel ideologi, men det är samtidigt tydligt att han sökte efter ett annat och bättre uttryck. 11

Någon annan frågade om det i så fall inte är mer normalt, som jag förstår det i meningen mer naturligt, att gå runt naken än att skyla sig med en kappa. Adam refererade återigen till islam som ett helt system och relativiserade sedan sitt svar genom att påpeka att man ofta har olika moraliska värderingar. För att hitta en referens och få klassen att förstå vad han menar hämtade han ett exempel från historisk tid: för hundra år sedan täckte kvinnorna i Sverige håret och hade långa kjolar.

Genom sitt exempel tycktes Adam vilja hitta en gemensam nämnare mellan något 'muslimskt' och något 'svenskt'. Likheten blev så mycket starkare av att han avstår från att skriva in det sekel som skiljer de båda exemplen i en evolutionistisk skala. (Alternativt skulle man kunna tolka 154 det som att han skriver in Sverige i en process av moraliskt förfall.) I stället fick han det att låta som att förekomsten av en moralsyn skulle vara något tidlöst och på så vis blir det också möjligt för honom att göra pedagogiska jämförelser i tid och rum. Även om han på en nivå alltså relativiserar sitt svar menar han samtidigt att moraliska regler inte ska förändras. Som muslim kan man anpassa sig men vissa värderingar måste vara kvar, sa han, och menade att detta har gällt för muslimer i tusen år. Enligt det här uttalandet tycks det alltså finnas en religionens kärna av sanning som är oföränderlig och den kärnan förhåller sig till ett utanpåverk av kulturella skillnader som varierar i tid och rum (jfr Roald 2005:300). De variationerna är acceptabla så länge de genom kärnan av sanning går att förklara som goda handlingar. Bland de oför änderliga regler som alltid måste finnas nämner Adam att man inte ska förnedra kvinnor. Gud skapade mannen och kvinnan för att lära känna varandra, säger han. Vid de här tillfällena kontrasterade både frågeställarna och Adam 'muslim' och 'svensk' samt 'man' och 'kvinna'. Kategorierna formulerades i Adams beskrivningar och frågan upprepade dem. På det svarade guiden med att artikulera en möjlig likhet och strävan efter samförstånd som ideal dem emellan.

Kort därefter undrade en av niondeklassarna när barn och ungdomar kommer in i moskélivet. Adam förklarade att han tror att alla människor är födda muslimer och att barn har en medfödd tro från början. Av den anledningen finns det ingen motsvarighet till det kristna dopet i islam. Om man dör som barn kommer man till paradiset. Barndomen slutar med puberteten då man blir myndig och i och med det kan en människa hållas ansvarig för sina handlingar. Han förklarade att ansvarigheten på så sätt följer biologisk ålder. Det är en logik som också kan anas bakom en fråga som gällde när barn och ungdomar börjar delta. Frågeställaren och guiden tycks ense om att det går att urskilja en tid i människors liv då de inte kan antas vara ansvarsfulla nog att delta i moskélivet. De tycks båda två också utgå från ungdomstiden som en tid av utveckling, en tid för tillväxt och (i det här fallet) 155 moralisk förkovran (jfr Mahdi 2003:1). Genom att hänvisa till biologisk ålder, och peka ut puberteten som en vattendelare mellan människor som har ansvar för sina handlingar och de som inte har det, framhöll guiden här sexuell mognad som ett avgörande steg i processen att bli en myndig person, här i religiös mening. Därför blir det viktigt att tidigt kanalisera sexualiteten in i sin enda legitima form, äktenskapet (Farahani 2004:229). I detta sammanhang blir kvinnor på ett särskilt sätt kroppsliga och slöjan ett tecken på mogen kvinnlighet (Farahani ibid:238; 2006).

Det gäller förstås lika lite alla, som uteslutande muslimer, utan även exempelvis i det som kommit att kallas Mellanösternområdet. Lila Abu-Lughod har i sin studie av framför allt kvinnor i en beduinisk grupp konstaterat att den sexuella relationen är särskilt hotfull av det skälet att den hotar att bryta släktband, eftersom den innebär förening mellan personer som står utanför släktskapets ram (Abu-Lughod 1986:143f). Ett annat exempel kan hämtas från en text av Moris Farhi (2000) där han berättar om hur han som pojke i Turkiet fick följa med en vän och dennes familjs hembiträde till ett *hammâm* som bara var öppet för kvinnor. 12 Efter att de båda pojkarna hade tjuvtittat på en av de avklädda kvinnorna blev de utkastade. Under den följande undersökningen fast-ställde föreståndarinnan, Lady Aunt, att de var män och inte pojkar. Tecknet på deras mandom var att de hade erektion.

På detta vis kan biologiska förklaringar ligga till grund för hur människor förhåller sig till sexualitet som något naturligt och som därför kan användas som stöd för en godtagbar kategorisering. Att könsmognad är kopplat till psykologiska förändringar tycks vara en relativt oproblematisk åsikt att ha. 13 Men det finns också utrymme för skilda tolkningar inom islam. En imam som jag talade med menade att man bör uppfatta puberteten som den tid då man blir myndig i religiös mening, som det tillfälle då man förväntas utföra en muslims plikter. 14 Gentemot samhället blir man dock inte myndig förrän man uppnått den ålder som föreskrivs av lagen i det land man lever. Att det nu finns ett behov av att göra skillnad på 156 de två myndighetsåldrarna menar han kan förklaras av att samhällen idag är mer komplexa än på den tid då de religiösa reglerna skrevs. Som jag tolkar hans uttalande kan man med andra ord dels bli myndig i religiös bemärkelse, vilket avgörs av sexuell mognad, dels i samhällelig bemärkelse. Den senare delen handlar om social mognad och är något som han menar står utanför religionen och tillhör de frågor som har lämnats till människor att avgöra.

Könsseparering och plats

Islam har uppfattats som en religion där de heliga skrifterna uttolkas så att det som betecknas som manligt också blir utgångspunkt för förståelsen av religionen (Roald 2001:118). Kollektiva identiteter tenderar överhuvudtaget att på ett oreflekterat sätt låta mannen stå som en outtalad norm, vilket får en särskild vikt när detta androcentriska inslag sätts i relation till kategoriseringar som hänvisar till religion och etnicitet (Bloul 1996:242). Av detta skäl finns det anledning att se närmare på en av de omständigheter som ofta föranleder frågor från besökarna och förklaringar från guiderna. Under den här rubriken ska jag alltså koncentrera mig på könskategoriserandet under visningarna.

Jag hämtar ett exempel från en rundtur med en kulturförening från ett större företag i Stockholm. Den här gången var det Ahmad som var vår guide. Han lät visningen dra ut på tiden, inte bara genom sina många förklaringar och beskrivningar, utan också genom att löpande ge utrymme för funderingar och frågor från gruppen. När vi gick genom moskéns olika rum kom vi till den läktare som är kvinnornas avdelning i bönesalen. Det första Ahmad sa var att många undrar över varför den är så liten och i nästa andetag förklarade han att det beror på omständigheter som de inte har kunnat påverka. Byggnaden, som Ahmad konstaterade är ett tidigt elverk ritat av Boberg, är av kulturhistoriskt värde och därför fick de alltså inte bygga kvinnoläktaren större än så här. Men, tillade han, om det skulle bli fullt är det tillåtet för kvinnorna 157 att stå bakom männen nere i bönesalen. Däremot kan inte män och kvinnor stå bredvid varandra när de ber eftersom det skulle bryta renheten.

Det här är en förklaring som många guider hänvisar till när det gäller könsseparingen under bönen, att kvinnors närvaro stör koncentrationen och är förknippad med ett hot om *fitna* – kaos (Mernissi 1985:31). 15 Ahmad, som är en mycket erfaren guide, har många gånger tidigare svarat på de frågor som brukar komma upp i den här delen av visningarna. Vid det här tillfället verkade han skönja en invändning mot den motivering han gett till varför kvinnor och män inte kan be sida vid sida och svarar utan att frågan har ställts. För att göra den rumsliga åtskillnaden begriplig ville han levandegöra den genom att måla upp en hypotetisk händelse, och han använde mig som exempel. Ahmad lät oss leka med tanken att jag vore muslim. Så förklarade han att om jag stod och bad och det stod en snygg tjej bredvid mig så skulle jag inte kunna koncentrera mig på att be. Jag skulle bara tänka på annat, underförstått den attraktiva tjejen. Moskén är en plats för att rena själen och bönen handlar om att hitta sig själv. Det kan man inte göra om man samtidigt blir attraherad av någon, förklarade han. För att ytterligare placera in tankegången i ett sammanhang där Ahmad tyckte att den hörde hemma sa han att det är precis som i kyrkan eller synagogan, motsvarande regler finns också där.

En oavsedd effekt av det som hände här var att Ahmad genom att ta mig som exempel universaliserar erfarenheten av att vara man och min egen tystnad bekräftar för stunden denna generalisering. Att tillhöra kategorin man bestämmer alltså enligt guiden beteendet. Alla män skulle handla likadant i samma situation. Det som inte är uttalat i situationen är att den maskulinitet guiden pratar om är kopplad till islam, till att be och att söka upprätthålla könsseparering i ett heligt rum. Istället för att på detta sätt göra situationen specifik gör han den könsliga åtskillnaden mer allmän genom att hänvisa till att detta är något som också gäller för kristna och judar. Här vidgar han alltså reglerna till att omfatta fler religiösa 158 rörelser och på så vis gör han vid det här tillfället besökarna sekulära, med svårigheter att förstå vikten av att följa sådana religiösa föreskrifter. Samtidigt är vidgningen begränsad till de tre så kallade abrahamitiska religionerna och genom det håller han det öppet för att det finns alternativa trosformer som kan ha andra sätt att organisera kön i rum.

I det händelseförlopp Ahmad beskriver iscensätts jag på sätt och vis alltså som en muslimsk man, där betoningen ligger på man. Men utöver det grundar sig hela exemplet på att män är heterosexuella och att reglerna i de religiösa rummen i första hand finns till för att tygla otillåten heterosexuell manlig drift. Att detta framför allt gäller män blir tydligt i och med att kvinnor kan be bakom män och då ha dem i blickfånget under bönen. Det är inte heller obligatoriskt för kvinnor att be i moskén på fredagsbönen, medan män förväntas göra det (Roald 2005:150). När Ahmad riktade sig till mig och tilltalade mig som ett subjekt som inte bara kunde utan också borde agera på ett visst sätt i den givna situationen, genom att lära mig att behärska min otyglade blick, så exkluderade han också kvinnor och gjorde dem till objekt för manliga blickar. Kvinnorna blev till fysiska objekt som lätt kunde flyttas runt i rummet. De kunde ges tillträde till bönesalen bakom männen, om det var fullt på läktaren som är byggd för dem. Männen agerar genom att ge tillträde. Mannen i exemplet betraktas visserligen som ett objekt för sina lättväckta lustar, men har samtidigt förmågan att, under rätt inflytande, kunna stävja sina fantasier. I exemplet tillskrevs däremot kvinnan avsevärt mindre av handlingsutrymme. Snarare spelade hon rollen av katalysator för mannens lättväckta drift (jfr Gerholm 2002:157).

Vid ett annat tillfälle under samma rundtur beskrev Ahmad att könsseparingen i samband med bönen upphävs under vallfärden. I Mecka ber alla tillsammans. Där finns det ingen uppdelning mellan män och kvinnor. Könsseparering i rummet är i denna presentation en kulturell fråga. Kultur får, liksom i Adams framställning tidigare i texten, stå för det föränderliga som kan anpassas i olika tider, och religion för det fasta och oföränderliga som skänker de grundläggande 159 värdena. Det finns inget religiöst bud som föreskriver att kvinnorna ska ha en egen avdelning, däremot är det så att männens led ska stå framför kvinnornas, sa Ahmad. För sin egen del tycker han att det är viktigt att inte be tillsammans med kvinnor eftersom det skulle störa hans koncentration. Men i Mecka tänker man annorlunda och därför är det i sin ordning att be tillsammans där. Det är som bredband, förklarade han. Mecka blir till ett ställe där man tänker annorlunda. Där tycks sexualiteten tillfälligt sättas ur spel och kvinnors närvaro blir inte problematisk. Situationen framstår som ideal. I liknelsen med bredband, som här alltså tillskrivs ett positivt värde, framställer Ahmad bilden av en direktuppkoppling mot gud som avvärjer de sexuella frestelserna. En annan aspekt är att i Mecka får kulturen i den här beskrivningen stå tillbaka för en renare religion, befriad från effekter av kön och könsseparering.

Som en parallell kan nämnas att en annan guide, Nabil, under en visning med en veteranförening från ett företag, förklarade att i Mecka räknas både män och kvinnor som bröder eftersom man är i ett naturligt tillstånd där. Där är man som en nyfödd människa. Alla bär också likadana kläder, vilket markerar könlöshet, antyder han. Men i och med att guiden kallar alla bröder blir även kvinnorna muslimska män i den här beskrivningen. Utifrån en sådan förståelse kan den könsblandade situationen i Mecka trots allt tolkas som en homosocial manlig aktivitet, och upplevs då inte heller som hotande (jfr Gerholm 1998:209, Mernissi 1985:140). Platsen gör män av dem som är där. När han ber med sin familj är det likadant, berättar Nabil vidare. Då kan de alla be tillsammans därför att det också är ett tillfälle då sexualiteten inte blir hotande, släktbanden står inte på spel (Abu-Lughod 1986:143f). I de paradisbeskrivningar som Cora Alexa Døving (2005:90) tar upp i sin studie av norsk-pakistanska begravningsritualer, framhålls också paradiset på ett liknande sätt som ett ställe där man är fri från kön, familj och släktband. Den tillfredsställelse som *houri*erna ger är enbart andlig, inte sexuell. Samtidigt tycks kön ha viss relevans i och med att det i dessa 160 beskrivningar företrädesvis tycks vara feminint kategoriserade egenskaper som kommer att råda där (Døving 2005: 91). Vid dessa tillfällen beskrivs med andra ord det mänskliga som något som överskuggar familj och släktband.

Kläder och moral

Frågor om kläder och moral är ett av de områden som ofta väcker ett betydande intresse, och ibland även frågor och kritiska kommentarer, bland besökarna. En av de vanligare situationerna då detta tema förs på tal är när någon undrar varför tjejer måste ha de långa kapporna på sig. Vid ett till-fälle förhöll sig Nabil till frågan på ett annat sätt än vad jag hittills presenterat. Den här gången var det en visning med en gymnasieklass från norra Sverige och när frågan om kappan kom upp grundade Nabil sitt svar i en religiös förklaring. Enligt vad Nabil upplyste klassen om innebär detta att ta på sig kappan att man samlar ett andligt värde som kallas *baraka*. 16 Han jämförde värdet med en valuta och sa att man samlar ljus och välsignelse till nästa liv.

Någon undrade om det finns liknande klädregler för männen, och han svarade att det han själv hade på sig den dagen, t-shirt och byxor, egentligen inte är accepterat. En av eleverna reagerade genom att ställa en följdfråga om det var någon av killarna i klassen som var acceptabelt klädd. Nabil såg sig om. Det var maj månad och sommarvarmt ute, många av killarna hade shorts på sig, och det är inte okej. Men han såg det också som en extraordinär situation att så många av killarna var lättklädda. Sedan flikade han in att även med en vanlig kille som är vardagligt klädd är det tveksamt. Som han uppfattar de klädregler som en muslim ska följa, så borde männen vara klädda som i Saudiarabien, med en skjorta som går ner till knäna. Ännu en elev undrade om det finns någon man som klär sig så i Sverige. Nabils svar fick då en mer relativiserande karaktär i det att han placerar in Sverige i förhållande till England, genom att säga att det finns några här i Stockholm som gör det, även om det inte är så vanligt här. I London däremot 161 är det helt normalt. Han gav också några fler exempel på vilka klädregler som gäller för män. Mannens motsvarighet till slöjan är skägget och enligt *sunna* – profetens tradition – ska de också ha något på huvudet. Om de har det räknas också bönen mer, avslutade han.

Diskussionen om klädsel tog dock inte slut utan fortsatte med frågor om hur muslimer gör när de går till stranden, om man får ha bikini och hur det är med att visa upp sig så avklädd. När Nabil gav sig i kast med att besvara dessa frågor blev tilltalet personligt, när han berättade att han och hans före detta fru brukade försöka hitta ensliga klippor att ligga på. Han beskrev också hur hon på deras landställe brukade ha bikini på sig. Där är det okej eftersom man får se den man är gift med. Samtidigt menade han att män njuter av att se kvinnor, liksom kvinnor njuter av att se män, och att njutningen leder till att en del av *baraka*n försvinner. Därför ska man titta bort om man ser en vacker kvinna. Han jämförde det med en frukt som man antingen kan njuta av nu eller spara till nästa liv. Det är inte bra att konsumera frukten nu, avslutade han. Förklaringen till det obligatoriska kappbärandet i moskén blir också begriplig genom att tänka ihop den med den inom islam utbredda idén om att alla människor ursprungligen är muslimer, som jag tidigare nämnde i samband med Adams visning (se s. 153). Sammantaget gör detta att den religiösa tolkningen av täckta och otäckta kroppsdelar fick en kännbar betydelse för de tjejer som deltog i visningen. De blev i hög grad inkluderade i Nabils muslimska förklaring, medan killarna, inklusive Nabil själv, i större utsträckning tenderade att exkluderas från detta krav. Trots att deras klädsel i allmänhet inte stämmer överens med de normer Nabil beskrev har det mig veterligen aldrig föranlett någon åtgärd från moskéns sida. 17 Om man enbart utgår från handlingarna och replikerna under den här visningen skulle det vara möjligt att säga att tjejerna enligt det teckensystem som klädseln bidrar till att kommunicera är muslimer, men inte killarna. En klädpraktik knuten till södermalmsmoskén som plats gör i denna mening muslimer av de deltagare som kategoriseras som kvinnor.

Det tankeled jag försöker göra tydligt är att det i Nabils beskrivning finns en universell moral som är giltig för alla. Var och en omfattades i den stunden av Nabils moraliska uttalanden. Det som var ovanligt under den här visningen var att någon överhuvudtaget ifrågasatte killarnas klädsel, vilken annars brukar passera som självklart korrekt. Men trots att

uppmärksamheten riktas mot deras klädsel är det alltså ingen som ifrågasätter varför det inte finns några rutiner för det, varför de inte måste ha kappa på sig eller varför det inte finns någon motsvarighet till kapporna för killar.

Genom de paralleller Adam, Nabil och deras kollegor drar, genom de exempel de använder, normaliserar de islam och beskriver islamiska sätt att göra saker och ting på som naturliga sätt. Presentationen utgår från vad guiderna tror att besökarna vill veta, och guiderna har därmed svårt att välja bort vissa teman eller egenskaper som de verkar anta att besökarna förknippar med muslimer eller moskéer. Det guiderna säger och gör under visningarna är alltså fruktbart att ställa i relation till "omslutning" som Oscar Pripp (2001:100) använder i sin doktorsavhandling och med vilket han vill fånga att kategorier av människor hamnar i intressefokus hos grupper med tolkningsföreträde och i samband med det så starkt tillskrivs vissa kännetecken att det är svårt att välja bort dem i självpresentationer. Eller, annorlunda formulerat, närvaron av en "tung diskurs" (Pripp 2001: 100) i vilken muslimer positioneras som i det närmaste monstruösa, som måste hållas på plats och uppfostras (Puar & Rai 2002). Ett sätt att bemöta dessa negativa tillskrivningar är att, som guiderna ofta gör, föra diskussionen bortom rätt och fel, och i stället argumentera för att muslimer och besökare alla delar ett och samma förmoraliska tillstånd. När det gäller vissa aspekter av livet är hela mänskligheten underställd samma krav. För att illustrera kan vi se hur Adam formulerar sig när han och jag under en intervju diskuterar den bastu som finns i moskén:

> Adam: *Det har aldrig varit ett problem det här med nakenhet. Det är nånting som är spontant, som det naturliga sättet, att* 163 *människan ska täcka sig själv lite grann. Jag har hört en föreläsare, det är en svensk, han har sagt nån gång att Gud har skapat alla varelser med nånting som täcker deras könsorgan på något sätt, med svans eller med det här. (A griper tag i sitt huvudhår med vänstra handen.)*
>
> David: *Hår.*
>
> Adam: *Hår, nånting. Även kroppen täcker vi på något sätt med päls, med hår, med nånting, svans på baksidan. Det betyder att Gud ... Alla varelser har nånting, uppträder inte bara såhär provocerande. Människan också. Han har sagt att man täcker sig ... Han sa att människan anpassar sig till den här naturliga lagen, en lag ur naturen. Det betyder att det inte är främmande, man ska inte göra nåt undantag för människan. Man täcker också kroppen på något sätt och inte... När man uppträder naken är det ett undantag, man gör undantag. Varför man... Det är inte oacceptabelt att man gör såhär. Men att täcka kroppen på något sätt, det här är den etik och moral som även andra djur som inte är kloka, som inte tänker som oss, de respekterar den här lagen.*

Inte bara människor utan även djur drogs i detta uttalande in i den inkluderande gemenskap som Adam här presenterade som spontan och naturlig. Med andra ord blir det återigen en biologisk förklaring som denna gång tänjs så att den även kan innefatta allt levande. Själva naturen respekterar en gudomlig ordning.

Det personliga tilltalet

Anne-Sofie Roald (2001:121) talar om en föreställning om andlig jämställdhet i islam, det vill säga tanken att vi alla är lika inför gud, som hon menar måste skiljas från föreställningar om jämställdhet i sociala termer. En sådan uppdelning kan också skönjas i Nabils sätt att strukturera sin presentation. Samtalet har tidigare handlat om kvinnors ställning i islam och han har förklarat att för honom är kvinnan en drottning 164 och att det till exempel är mannens plikt att ge kvinnan orgasm vid samlag. Han har också förklarat att det inte bara är möjligt, utan också ganska lätt att ta ut skilsmässa som muslim.

Närmast därefter var det en av besökarna som formulerade en fråga utifrån uppfattningen att kvinnor som är muslimer inte tar egna beslut. Frågan gällde om guiden, i egenskap av muslimsk man, alltså inte anser att kvinnor är lika smarta som män. Nabil började med att säga att muslimska kvinnor tar egna beslut. Som stöd för det gav han ett par belägg ur islams tidiga historia och berättade att vid ett tillfälle var det en kvinna som tillrättavisade en av de fyra khaliferna. 18 Den som har kunnat mest om islam förutom Muhammed är hans fru. 19 Ändå menade Nabil att en kvinna kan bli minister men inte president och flera undrade omgående vad han menade med det.

Under visningarna händer det då och då att frågorna på det här viset blir såväl konfronterande som personliga. Nabil svarade den här gången med att bli tämligen kategorisk. I just den här situationen drog han fram två orsaker till varför kvinnor inte kan bli statsöverhuvuden. Den ena är att kvinnor föder barn och den andra är att de har PMS, alltså premenstruella besvär som ibland antas kunna påverka humör och omdöme. Han blev återigen personlig och gav ett konkret exempel på vad han menar när han säger att hans före detta fru inte hade varit lämplig att leda ett land när hon har PMS. I nästa steg fortsatte han med henne som exempel och talade om att de tidigare hade problem med hennes föräldrar och att hon bröt ihop på grund av det. Han vill inte generalisera, menade han, och påpekade att alla kvinnor inte är likadana, men att vissa kvinnor kan bryta

ihop. Någon undrade om han alltså menar att det är biologiskt betingat att kvinnor inte är lämpade att leda. Gud har skapat kvinnan så, svarade Nabil, och menade att som han uppfattar det så kompletterar män och kvinnor varandra.

Även i det här sammanhanget är det alltså en biologisk förklaring som till sist får legitimera den rådande ordningen. 165 Men det blir också ett exempel på hur guiden kan använda ett direkt och personligt tilltal för att understryka att även han är någon som haft en fru och en familj, att också han, som praktiserande muslim, tampas med vardagliga besvär och familjekonflikter som många av besökarna säkert känner igen från den egna tillvaron. Ledet "även" i föregående mening står där för att visa på att Nabil refererar till en outtalad norm, där det blir viktigt att framställa sig som en familjefader, mer om det lite längre fram i artikeln. Vidare blir det kvinnor och kvinnors kroppar som får stå som symboler för hur världen är beskaffad och hur människor borde förhålla sig till den. I det här fallet var det Nabils fru som fick stå modell för hur kvinnor är och hon återkom som exempel även senare under visningen.

Den här typen av biologistiska resonemang med en syn på kön som heterosexuellt komplementära går väl att känna igen från andra sammanhang. Att platser eller geografi kan användas för att visa på könskategorisering (se s. 156ff) är förstås heller på intet sätt unikt för en muslimsk kontext, snarare bör det ses som en variation på ett tema som skär genom hela samhällen och varierande globala sammanhang. Centralt är här att ifrågasätta kopplingen mellan plats och identitet som stabil och sammanhängande över tid (Massey 2003:122; se även Saltzman & Svensson 1997:13). Samtidigt vill jag lyfta fram hur könskategoriserandet under studiebesöken blir en del av ett skillnadsskapande, hur dessa svar, ofta på besökares direkta frågor, blir en del av att koppla kategorin svensk till jämställdhet. Det är det som motiverar mitt val att ta med ett resonemang som det om PMS trots att det med all säkerhet kan bidra till att förstärka stereotypa bilder av muslimer i allmänhet och muslimska män i synnerhet.

Social rättvisa och demokrati

Ökad medial synlighet, som jag återkommer till längre fram, har också inneburit att muslimer med orientaliserande tendenser åter kommit i mångas blickfång, vilket inte minst märks i 166 spåren av 11:e september eller andra uppmärksammade terrordåd. Jasbir K Puar och Amit S Rai (2002) menar i en artikel, där de bland annat analyserar den forskning som bedrivs under namnet *terrorist studies*, att terrorister i USA huvudsakligen har förklarats som störda individer. Det är det som får dem att utföra sådana obegripliga handlingar. Man kan peka ut deras barndom och hem som en osund miljö i vilken de har fostrats till att bli sådana patologiska avvika re. Författarna kopplar dessa tongångar till en tanke från Foucault om det avvikande, monstruösa som måste hållas på plats och/eller läras att vara en del av samhället. Men jag vill mena att detta inte bara gäller verkliga eller inbillade terrorister utan även berör muslimer i allmänhet, bland annat eftersom terrorism så starkt har kommit att förknippas med islam.

Religion antas ha en mer framträdande roll som motivation till terrordåd när det gäller muslimer. Om Hizbollah beskrivs som islamister blir IRA inte på ett motsvarande sätt tolkade som katolicister (Hvitfelt 2001:77). Med hjälp av instrument som frihet, demokrati och mänsklighet blir det dock, i de resonemang som Puar och Rai för, möjligt att tämja detta monster (Puar & Rai 2002:120). Exempelvis hämtar man i dessa utläggningar legitimitet för olika restriktiva handlingar med hänvisning till att inskränkningar i rättigheter görs för att främja just dessa demokratiska värden. Det är också något som går vidare än så menar de. Alla samhällets medborgare förväntas vara fogliga och acceptera begränsningar när det gäller rättigheter för att, paradoxalt nog, värna demokratin och det öppna samhället. En slags frihetens tvingande aspekt (jfr Ann Runfors artikel i denna volym). Dessa förhållanden uppmanar till iscensättande av normalitet, till exempel får USA:s president materialisera den normala familjefadern (Puar & Rai 2002:134–136).

Även om allt detta i sin helhet inte låter sig översättas till svenska förhållanden tror jag att det tillhör en del av den tidigare nämnda tunga diskurs som omger dagens svenska muslimer. Muslimer tenderar i nyhetsjournalistik också att tilldelas positionen som de Andra, "begreppen flyktingar, muslimer 167 och främlingar [kan] tänkas överlappa" (Hvitfelt 2001: 74). Alla uppfattas inte alltid som avvikande eller monstruösa, men muslim blir i sig ett tecken som sätter igång misstankar av skilda slag. Flera guider på de visningar jag har följt har också framhållit demokratitanken som ett väsentligt värde inom islam. De har ofta framställt den demokratiska tanken som islamisk och islam som demokratiskt. Att detta sker menar jag bör förstås som att det handlar om en replik på en sådan negativ diskurs.

För att belysa detta lite närmare ska jag ta ett exempel från visningen med Ahmad som jag refererade till tidigare i artikeln. När vi kommer in i rundturen har denne precis svarat på några frågor kring kvinnlig sexualitet och omskärelse, det senare förklarade han som ett fenomen som bland annat kan fortleva på grund av den utbredda analfabetismen i de aktu-ella områdena. Kunskap är grunden för att islam ska praktiseras rätt, menade Ahmad, och hänvisade till andra exempel på när den muslimska praktiken inte stämmer med hans egen tolkning av islam. Bland annat konstaterade han hur vissa muslimer som har invandrat till Sverige dricker alkohol här (lägg märke till att 'muslim' och 'svensk' inte heller i detta fall överlappar).

När detta tema började känns uttömt kom det en kommentar från gruppen. Den här gången gällde det hur fotbollsspel blir något som visar på hur män och kvinnor skiljs åt. Besökaren som med detta ville uttala sig om åtskillnaden mellan kvinnor och män, menade att det inte bara gäller utövandet utan även publiken. Det är sällan man ser damfotboll från de länderna, sa han, och jag antar att han med detta avsåg en opreciserad kategori av muslimska länder. Än mindre ser man kvinnor i publiken, tillade han.

Ahmads svar hakade i den tidigare diskussionen om kvinnlig omskärelse, när han förklarade att det i båda fallen hand-lar om tradition/er att kvinnor inte spelar fotboll. Men om de gjorde det så är det alldeles riktigt att de skulle göra det i enkönade lag, menade han. Tradition som förklaring blev också avstampet för hur Ahmad i nästa skede kom in på ett 168 exempel från sitt eget liv. En av anledningarna till att han trivs bättre här i Sverige än i det nordafrikanska land han kommer ifrån är att här får hans fru bära sjal. Det fick hon inte där. Som jag förstår Ahmad i denna passage vill han med detta inlägg luckra upp sådant som han antar att besökarna tror sig veta om den vaga kategorin av muslimska länder jag tidigare nämnde. I det land han har flyttat från är majoriteten av befolkningen sunnimuslimer och landet har betydande islamiska pilgrimsmål. I detta så kallade muslimska land, ville han framhålla, fick hans fru inte bära slöja.

På ett snarlikt sätt påpekade han att när det gäller fotboll eller idrott i allmänhet råder liknande förhållanden i Sverige eller Nicaragua, även på dessa ställen är det många kvinnor som stöter på problem i fråga om att utöva idrott. Han återkom också till frågan om att vara åskådare och poängterade då att det inom islam inte finns något förbud för kvinnor att vara åskådare. Det handlar om uppfostran, sa han, ett svar som ledde till att en annan av besökarna från kulturföreningen ställde en följdfråga om huruvida muslimer tänker likadant här i Sverige. I Ahmads svar fanns det då inga inslag av vare sig ambivalens eller relativisering. Här tänker man inte så, och som belägg berättade han att en av hans döttrar spelar fotboll. Att befinna sig i Sverige blir en slags garant för ett jämställt tänkande. Summan av vad Ahmad framhöll kan alltså sägas vara att islam är demokratiskt, men att enskilda och oupplysta traditioner inte nödvändigtvis är detta. Det här fortsätter vid samma visning varför jag vill dröja vid den ett litet tag till.

Även nästa fråga från besökarna visar sig vara intressant ur en demokratiaspekt. Den här gången blir Ahmad ombedd att förtydliga ett resonemang som han fört tidigare under frågestunden, resonemanget om att det inte finns någon stat som han skulle definiera som islamisk. Då han svarade börjar Ahmad med att säga att det är hans egen åsikt. Kanske kände han ett behov av att göra klart för gruppen att han i fråga om detta inte pratar som en offentlig representant för moskén. I korthet menade han att i Sverige bestäms man utifrån utseende 169 och språk, det vill säga om man är blond, blåögd och talar svenska. Däremot skulle man i en (ideal) islamisk stat endast bestämmas utifrån om man följer *sharia* eller inte. 20 Som ett sätt att illustrera tankegången berättade han att han inte tycker att Saudiarabien är en islamisk stat, eftersom de serverar alkohol och tillämpar ett orättfärdigt politiskt system där. Det stämmer inte med *sharia*. I en islamisk stat måste trossatser på ett mer genomgripande sätt tillämpas i samhället.

Han fick då ytterligare en fråga, nämligen om det finns plats för kristna i en sådan stat, något jag tror bland annat handlar om en slags omkastning, där *ni* står för muslimer: Hur skulle ni agera om ni var i en dominerande position och hade större politiskt inflytande? Svaret från Ahmad blir att han cite-rar en lärd egyptisk man som ska ha sagt att: "i Europa finns det islam utan muslimer, i Egypten finns det muslimer utan islam". Det är också efter det som han återkommer till att han trivs bättre i Sverige eftersom hans fru får bära slöja här. Den här gången vill Ahmad alltså återigen relativisera och under-gräva det vi tror oss veta om muslimska länder. Saudiarabien kan på många sätt tolkas som ett utpräglat islamiskt samhälle, i synnerhet med kopplingar till wahhabismen. 21 Inte minst är det ju också här som staden Mecka ligger.

Samtidigt har Saudiarabien kanske framstått som liberalt ur andra aspekter, till exempel för att saudiarabiska företag bedriver handel med amerikanska företag eller på grund av deras roll i Kuwaitkriget, då de allierade sig med Väst. När Ahmad menar att man inte kan kalla detta samhälle islamiskt, som en följd av landets omoraliska och orättvisa lagar, tolkar jag även detta som en ambition att frikoppla islam som religion från andra sociala sammanhang och traditioner.

Vid en senare intervju utvecklade Ahmad sitt resonemang om en islam utan muslimer och muslimer utan islam. Då blir det också ännu tydligare hur han i sitt resonemang strävar efter att undanröja de absoluta gränserna mellan 'svenskar' och 'muslimer'.

170

> Ahmad: *Men det som är mycket, mycket intressant tycker jag att i Sverige, här är det väldigt, väldigt många människor som alltså har islamska egenskaper utan att de vet om det.*
>
> David: *Hur menar du då?*

Ahmad: *När jag tänker på varför jag är muslim, för jag tycker det finns massor med fantastiska fina egenskaper. Det här att man ska vara ärlig, att man ska kunna säga till de andra och så vidare och så vidare. Och då till slut, till exempel när jag går här och ser att det finns massor med egenskaper och det här bekräftas av en lärd människa som kom från ett arabland/.../till Europa. Och han sa att jag hittade islam utan muslimer och jag åkte tillbaka och hittade muslimer utan islam. Så det där, när jag ser till exempel en typisk svensk så är den ... Han eller hon är nästan åttio procent muslimer. Ja, självklart beroende på hur mycket ... Men det är bara att man tror på Gud egentligen, Muhammed och kanske att sluta dricka lite alkohol och äta gris. Men det är småsaker om man jämför med att tänka på Gud. Och när ni gör det, då kommer ni egentligen bli bättre än Ahmad kanske till och med. För det finns en mycket, mycket fin plattform för alla de här människorna. De flesta är muslimer egentligen, det här vad de vill sträva för egentligen, att få de här egenskaperna. Men självklart är det grundläggande/.../att man ska tro på Gud och Profeterna och så vidare.*

Också i detta uttalande upprepas en skillnad mellan 'svenskar' och 'muslimer' men följs av ett försök av Ahmad att vrida sig ur positionen som annorlunda. Det enda som skiljer svenskarna från att vara muslimer är således tron på gud, i övrigt ligger de värderingar han pekar ut som svenska nära rättrogna muslimers. Alla människor har en förmåga att förbättra sig och agera mer i enlighet med islam. I framställningen från intervjun finns det i slutet även ett "ni" som "kan bli bättre än Ahmad" genom att "tänka på Gud". En reflexiv kommentar där Ahmad bråkar med kategorierna. Men i uttalandet, som i övrigt är ett bekräftande av likhet, upprätthåller han också en skillnad som bara kan upphävas genom konversion till islam. Särhållandet finns kvar i beskrivningarna av likhet.

171

Ett annat besök som jag följde var med en gymnasieklass från en skola i en av Stockholms södra förorter. Qasim som guidade använde det pedagogiska greppet att ofta ställa frågor till gruppen för att engagera eleverna i visningen. Men ibland fick frågorna en mer retorisk karaktär, och han svarade då själv utan att lämna särskilt mycket utrymme för någon annan att tala: "Varför kom ni hit? Kanske ville ni se hur de ser ut. Har de ögon?". Att olika grupper har fördomar om varandra förekommer överallt, menade han, och drog några paralleller till hur det är mellan moderater och socialdemokrater, eller hur det var tidigare i Sverige mellan norrlänningar och skåningar och hur det har varit mellan Sverige och Finland. Den poäng som Qasim ville göra med sina exempel var att här har det funnits konflikter som kunnat få en lösning genom information och dialog. De två begreppen representerade två nyckelord som han återkom till under sin presentation, och enligt Qasim är också information och dialog något som gud vill ha. Idag tycker han att EU bör uppfattas som ett forum för en sådan vilja till information och dialog, sa han. Kopplingen till islam skedde genom att Qasim citerade vers 11–13 ur sura 49 (*Koranens budskap* 2002: 902, klamrar i original):

11. Troende! Män skall inte göra narr av andra män – det kan hända att de som de gör narr av är bättre än de själva. Och kvinnor skall inte göra narr av andra kvinnor – det kan hända att de som de gör narr av är bättre än de själva. Och förtala inte varandra och ge inte varandra skamliga öknamn; det är gement, troende emellan, att använda öknamn som leder tanken till synd och lastbarhet, och de som [beter sig så och] inte ångrar det gör sig skyldiga till en svår orätt.

12. Troende! Undvik i möjligaste mån att göra lösa antaganden [och förmoda det ena och det andra om varandra]; det kan ligga synd i sådana antaganden. Och spionera inte på varandra och tala inte illa om andra bakom deras rygg. [Eller] skulle någon av er vilja äta sin döde broders kött? Nej, den [tanken] skulle ni finna vämjelig!

172

Och frukta Gud! I sin barmhärtighet går Gud den ångerfulle till mötes!

13. Människor! Vi har skapat er av en man och en kvinna, och Vi har samlat er i folk och stammar för att ni skall lära känna varandra. Inför Gud är den av er den bäste vars gudsfruktan är djupast. Gud vet allt, är underrättad om allt.

Information och kunskap om varandra leder till att man undviker missförstånd och ger ökad förståelse, menade han. Att människan har skapats ur en man och en kvinna, samlade i folk och stammar, utgör grunden för dialog. Det är denna dualism – där det ena inte kan vara det andra – som är den logik som ligger bakom behovet av en dialog. Eftersom män och kvinnor är i grunden olika måste de lära sig att förstå varandra. Det andra ledet "folk och stammar" berörde inte Qasim i den här kommentaren, trots att det var i en diskussion om etnicitet han började. Där öppnas annars möjligheten för en mer pluralistisk tolkning, som potentiellt skulle kunna gå utöver dualismer som 'man'/'kvinna' eller, som jag vill visa i den här

artikeln, 'muslim'/'svensk'. Därmed är det dock inte nödvändigtvis så att det skulle gå bortom skillnadsskapande eller annorlundahet.

Islam i politiken

Visningarna talar också in i ett politiskt sammanhang. Många av de frågor som väcks under studiebesöken tangerar direkt, som Qasims utläggning om EU, en sådan dimension. Ofta utgår såväl besökare som guider från idéer som på olika sätt förhåller sig till föreställningar om mänskliga rättigheter, jämställdhet och rättvisa. Som redan framkommit kan detta ske i en konfronterande ton där guiden ställs till svars för orättfärdigheter som frågeställarna menar genomförs i islams namn. Men detta är inte alltid fallet. En annan typ av besök i moskén är de som sker tillsammans med politiker eller företrädare för olika politiska rörelser. Då får besöken också en mer offentlig karaktär. 22 Vid invigningen av moskén 173 vid Medborgarplatsen deltog till exempel dåvarande kulturminister Marita Ulvskog, utrikesminister Anna Lindh och Ulrica Messing som var statsråd vid kulturdepartementet (Göteborgs-Posten 000609).

Dessa besök ägde först och främst rum som en del i rådens ämbetsutövning, vilket visar att islam och moskén sedan en tid tillbaka är något som finns på den politiska agendan. Förmodligen kan detta också kopplas till något som konstaterades inledningsvis, nämligen att moskéer och moskébyggande bland muslimer har framhållits som ett tecken på integration. "[A] visible mosque would be a sign of acceptance by the Swedish citizens and society of the Muslim presence" (Karlsson Minganti 2004: 158).

Fredagsbönen i moskén vid Medborgarplatsen som följde efter mordet på Anna Lindh dedicerades till hennes minne. Arrangemanget bevakades av företrädare från olika medier och följdes av en presskonferens i kupolrummet. Där stod det skärmar med bilder från hennes besök i moskén. På en bild höll hon en palestinsk flagga i handen, på en annan var hon i sällskap med den tidigare terroristanklagade Abdirisak Aden. Längre bort satt bland annat ett klipp med rubriken "Lindh vill få bort fobi mot islam". 23 En av de många aktiva ungdomarna i moskén tog emot oss och innan själva presskonferensen satte igång ville han passa på att sjunga en sång som han hade skrivit till minne av Anna Lindh. Den var en hyllning till henne som en människa "som lever för fred och frihet", en som "levde för rättvisan för solidaritet". Om politikerna vid dessa tillfällen närmar sig islam kan bönen och sången till Anna Lindhs minne ses som en respons på det. I likhet med hur Fadime Sahindal blev en symbol som flera grupper hade intresse av att exploatera (se Ekström denna volym), var också Anna Lindh någon som politiskt och symboliskt kunde användas för att signalera närhet till det svenska offentliga samhället.

De Andra religiösa

En av de kontexter som ramar in visningarna av moskén på Södermalm gestaltas i den svenska nyhetsjournalistiken, som jag tidigare nämnde (se s. 165f). Den visar att inslag om islam och muslimer huvudsakligen handlar om våld – krig, terrorism, förföljelse av 'otrogna', rasism och övergrepp mot kvinnor (Hvitfelt 2001:79). Edward Said (1997b: 3ff) konstaterade också att muslimska män i västerländska medier ofta presenteras som oljemagnater med stora territorier och stora resurser som, om de inte hålls på plats, potentiellt kan användas i destruktiva syften. Det ofördelaktiga medieintresset har också antagits bidra till den negativa syn på muslimer som påvisats i flera undersökningar av svenska förhållanden (Hvitfelt 2001:73). I *Integrationsbarometer 2004* liksom i många andra sammanhang ställs något antaget muslimskt mot något lika föreställt svenskt. 24 Frågorna i undersökningen är formulerade mot ett sådant skillnadsskapande problemkomplex och genererar bland annat resultatet att: "*En majoritet anser att värderingar inom islam* inte *är förenliga med grundläggande värderingar i det svenska samhället*" (ibid:65, kursivering i original). Det här är ett sätt att formulera frågor och svar som återkommer under besöken i södermalmsmoskén.

Både guider och besökare framställer den etniska kategorin 'svensk' genom att koppla den till vissa grundläggande värderingar, och den religiösa kategorin 'muslim' levandegörs på ett motsvarande sätt genom att ges vissa etniska och betydelsebärande implikationer. Samma särhållande tankefigur dyker upp då Anna Månsson intervjuar kvinnor i Sverige och USA som konverterat till islam. Hon berättar att i presentationer av sin forskning i både akademiska och icke-akademiska samman-hang har deras omvändelser för många i publiken framstått som svårbegriplig, något som Månsson menar hänger ihop med att islam i så hög grad förknippas med kvinnoförtryck (Månsson 2002: 14). Här finns en ännu en gång en koppling till begreppet "omslutning" (Pripp 2001:100).

Denna bild av muslimer som de synnerligen Andra, kan länkas till ett arv från upplysningen, nämligen en dikotomiserande uppdelning i rationellt och irrationellt (Hekman 1992:11ff). Upplysningsfilosofernas framskrivande av en universell mänsklighet och ett autonomt subjekt var en process som också var sammanflätad med europeiska upptäckter av "nya världar" och kolonial expansion. Modernitet blev ett kännetecken både för såväl samhällsutveckling som Europa (vilket alltmer definierades som ett 'Väst'), parallellt med att dess privilegierade status etablerades (Venn 2000:19). Sekulärt och religiöst hålls vidare isär i dagens Sverige och det förra premieras vid många dominanta samhällsinstitutioner. Att det är en dominerande tankestruktur i det som kommit att kallas Väst visade sig vid det tillfälle då en journalist från *The Wall Street Journal* i en artikel i augusti 1999 missvisande beskrev en reformrörelse i Iran, (där företrädarna på inget sätt tog avstånd från religionen islam,) som sekulär på grund av att den hade ett prästerskap som motpart (Majid 2000:1f). I en sådan konstruktion får religion alltså en underordnad position som irrationell och refererar till något mer primitivt, placerat tidigare på en evolutionistisk skala. På så vis tyngs religiösa identifikationer med en ton av irrationalitet, konservatism och traditionalism, medan sekulära kopplas till samhällsutveckling och vetenskaplighet. 25

Humanekologen Pernilla Ouis som har konverterat till islam skriver in sig i, men vill också vända på värderingen, en sådan förståelse genom att förklara att hon privat sätter det andliga och "'mystiska' bortom allt som inte kan förklaras rationellt/... /som högsta sanningsprincip i mitt liv" (Ouis & Roald 2003: 320). Religion beskrivs här visserligen också som irrationell, men hon tillskriver den samtidigt ett högre värde. Särhållandet är detsamma men värderingen blir en annan. Hur som helst utgör alltså olika föreställda skillnader mellan givna kategorier en av grunderna för visningarna i moskén. Även om guiderna gör sitt bästa för att, åtminstone tillfälligtvis, sätta åtskillnader ur spel, tycks skillnader mellan muslim och icke-muslim, eller mer allmänt mellan religiös och sekulär, 176 kvarstå som några (av flera möjliga) förutsättningar för de möten som äger rum i moskén.

Islam, orientalism och occidentalism

I det här stycket vill jag relatera moskén och visningarna av den till den kontext som utgörs av vad som kommit att kalllas för blågul islam (Svanberg & Westerlund 1999; Gerholm, 1994). 26 Aje Carlbom menar att detta utpekande av en blågul islam framför allt är en del i ett politiskt mångfaldsprojekt, medan det finns stora analytiska luckor i vad som definieras vara svenskt eller vilka aktörer som ska tolkas som att de verkar för och utövar religion på ett sådant sätt (Carlbom 2003:122). 27 Termen kan utöver detta uppfattas som provokativ, exempelvis av de muslimer som anser sig omfatta en allmängiltig islam (Roald 2005:297), där tron i sig närmast ses som immun mot någon form av etniska skillnader. Trots de oklarheter som häftar vid begreppet verkar det ändå vara så att blågul islam i denna mening huvudsakligen ska förstås som en tolerant variant (Carlbom 2003: 129), bland annat som ett alternativ till den negativa bild som ofta förmedlas i media. En formulering av vad begreppet kan tänkas stå för finns till exempel i introduktionen till antologin *Blågul islam? Muslimer i Sverige* (Svanberg & Westerlund 1999:10f):

> *Allt fler muslimer är födda i Sverige. Tillsammans med konvertiter är denna första generationens infödda svenska muslimer med om att forma svensk islam, som stöps i en svensk samhälls -struktur och mot en svensk resonansbotten, en islam som därför skulle kunna kallas blågul.*

I denna passage får det blågula snarast en prägel av att handla om inföddhet, att det rör sig om socialisering in i specifika samhällsstrukturer eller organisationsmönster (ibid:16). På så vis blir en blågul islam närmast oundviklig, eftersom praktiserandet av islam blir svenskt genom att utövas av infödda svenskar. Fortfarande är det något oklart vad det är som förändras och vad som karakteriseras som svenskt i den mer eller 177 mindre outtalade jämförelsen med annan opreciserad islam. Men det centrala tycks vara att omdefiniera islam från att vara en 'invandrarreligion' och i stället beskriva denna som en inhemsk 'svensk religion', vilket också bör ses i ljuset av att författarna uppfattar att Sverige utgör "en omgivning som har liten förståelse för religiositet över huvud taget" (ibid:9). På så vis innebär detta också en utvidgning av vad som kan förstås som svenskt. Ett intryck jag får av dessa texter är att uttrycket blågul islam vidare används som en indikation på att islam numera är en religion som blivit alltmer synlig i form av moskéer, minareter och andra visuella uttryck för tron.

De identifikationer och kategoriseringar som görs under visningarna pekar också i många fall på de problemkomplex som diskuterats inom forskningen i det postkoloniala fältet. Albert Hourani (1979) menar att vad Said gjorde med sin uppmärksammade studie *Orientalism* (Said 1997a/1978) var att han förde fram uppfattningen att vårt tänkande kring Orienten kan beskrivas som ett "cumulative way of thinking", det vill säga som inordnat i tidigare och samtida uttalanden om hur människor som kommer från vissa geografiska områden är och uppträder. I *Orientalism* utreder Said mycket riktigt också hur kunskap om Orienten formades av och för Väst, utan koppling till de människor som befolkade denna föreställda Orient. Denna kunskap verkade också legitimerande för de politiska maktordningar som infördes med kolonia lismen (ibid: 68, Lewis 1996:16f). 28 I feministisk kritik av teorin har bland andra Reina Lewis påpekat hur verkligheten varierar med betraktaren, och att Saids tal om beskrivningen av 'orientaler' som en enhetlig grupp i sig verkar homogeniserande, genom

att även Saids karakteristik av hur andra beskrivit orientalerna exkluderar skillnader i fråga om till exempel kön. Orientalism är med andra ord inte ett homogent fenomen, i stället utgår jag, liksom Lewis, från att det är ett heterogent idékomplex som dras med inbördes motstridigheter (Lewis 1996:4, 41). Det tar sig olika uttryck beroende på vem som är drabbad av de typifierande strukturerna, vilken position man kan ges eller göra anspråk på i dem.

178

Detsamma gäller occidentalism, bilder av Väst, där bland andra Mohamad Tavakoli-Targhi (2001) har visat hur manliga iranska diplomater på resa i Europa under första halvan av 1800-talet beskrev det både som ett ställe där de otäckta europeiska kvinnorna framstod som *houri*-lika och beskrev den europeiska kontinenten som ett paradis på jorden. 29 Samtidigt tolkade diplomaterna de engelska kvinnornas frihet som en brist på ärbarhet och kyskhet. Enligt Tavakoli-Targhi sågs också de europeiska influenserna i Iran som ett hot om feminisering av makten (Tavakoli-Targhi 2001:116f, 137, 141). Att på detta vis feminisera det/de Andra har en direkt parallell i hur det i Väst tvärtom är Orienten som har förknippats med femininitet vilket i förlängningen också inneburit en motsvarande feminisering av den koloniala och postkoloniala identiteten orientalisk man (Hassan 2003:309f). Väst har vi-dare tillskrivits en position som *Kufristan* (eller *Dar al-kufr*), det ställe där de icke-troende bor (Tavakoli-Targhi 2001) eller *Dar al-harb*, krigets boning, (Gerholm 1994), det vill säga som tänkta religiösa kategorier med geografiska implikationer.

Under ett samtal om detta med en imam menar han att det skulle kunna få katastrofala konsekvenser att prata om världen idag som indelad i *Dar al-islam* och *Dar al-harb*, eftersom det skulle kunna fungera legitimerande för extremisters politiska agendor. 30 Enligt denne imam talar de kunniga idag snarare om *Dar al-'ahd*, där *'ahd* betyder avtal eller överenskommelse, vilket innebär att den som bor i ett givet land också sluter ett avtal om att följa de lagar som råder där. Roald menar också att dessa geografiska begrepp tillhör en förgången tid och att dagens situation kräver andra sätt att begreppsliggöra världen och förklarar vidare att de geografiska begreppen är "okända i Koranen och hadithlitteraturen" (Roald 2005:55). Men nation, kultur och religion och kopplingar dem emellan har inte tappat sin förklarande kraft. 31 Själva begreppet blågul islam talar till och destabiliserar en sådan uppdelning.
179

Att uppträda

I de guidade visningarna av moskén på Södermalm är alltså ett retoriskt grepp, som guiderna använder för att förklara vissa givna sammanhang och legitimera vissa ordningar, att hänvisa till mänsklighet. Studiebesöken blir också tillfällen för guiderna att bemöta de fördomar om islam som de har mött i Sverige och på andra platser. Bevisbördan ligger på guiderna/muslimerna. Det är de som måste förklara sig. De söks upp för att de ska leverera svar på frågor om vilka de – det vill säga ofta muslimer i Sverige eller muslimer i allmänhet – är och vad de gör. Men under rundturerna och frågestunderna utnyttjar de även situationen till att själva ta ordet och leda diskussionen. På ett betydande sätt är det moskéns själva existens som gör ett sådant heterotopiskt rum av inverterad social ordning möjlig. När det gäller besökarna verkar det åtminstone för skolvisningarna finnas en motsvarande fördomsraserande ambition från lärarnas sida. Flera av de lärare jag har talat med uttrycker bland annat en önskan om att elevernas möte med en muslim ska bli personligt och ge insikter om hur det kan te sig att vara muslim, kanske i synnerhet i Sverige. Besöket och den guidade rundturen syftar alltså till att levandegöra ämnen och ingångar som lärarna undervisar om i skolan.

För den som har blivit tilldelad en underordnad position (som i det här fallet släpar med sig egenskaper som till exempel irrationalitet) kan ett begrepp som mänsklighet på detta sätt användas för att framställa sig själv som begriplig inför andra. Att referera till mänsklighet som kategori är att universalisera erfarenheten av att vara människa och skriva in alla närvarande i ett sammanhang där ett mer generellt argumenterande blir möjligt. Ingen är exkluderad. Men det kan också användas för strategiska syften med utgångspunkt i specifika intressen, ur en aspekt kan det vara ett sätt att göra värden som i andra sammanhang blir ogiltigförklarade gångbara. Kategorin mänsklighet används både av guider och besökare; dels som en förutsättning för många frågor det vill säga att 180 alla människor kan avkrävas att agera enligt vissa moraliska principer; dels för att alludera till vissa givna värden. I båda fallen har jag velat visa hur dessa delvis kan vara uttryck för androcentrism och heterosexism. Att referera till inkluderande kategorier som mänsklighet kan alltså också vara ett sätt att associera i vissa fastlagda riktningar. Likhetsskapandet i moskén vilar allt som oftast på en föregående föreställning om skillnad, mellan muslimer och svenskar, mellan muslimer och muslimer, eller mellan män och kvinnor. Jag menar vida-re att 'muslim' under visningarna konstitueras mot en sällan uttalad utsida av 'svenskhet' som i många fall också kopplas till jämställdhet. Denna konstituerande utsida (Hall 1997: 4f) formar i mycket de frågor som ställs och de svar som ges.

Resonemanget pekar också tydligt in mot det som kallats *strategisk synkretism*, det vill säga att i minoritetsposition ta det som uppfattas som centrala värden i den givna kontexten, såsom i det här fallet exempelvis demokrati, i anspråk i egna

identitetsberättelser (Martin 1995, Pripp 2001:74, 94). Många av frågeställarna hänvisar till en jämställdhet och demokrati som de menar sig utgöra en självklar del av, och möts av svar som också ansluter sig till dessa absorberande värden.

Jag har i den här artikeln velat tolka åberopandet av likhet som ett svar på den exotiserande skillnad som ligger till grund för visningarna. Detta kan kopplas till Avtar Brahs teori om skillnad som social relation. Den handlar om hur identitet skapas på gruppnivå, erfarenhet som kollektiv historia (Brah 1992: 141), om de omständigheter under vilka skillnad blir grunden för kollektiva identiteter. I den historia som guider och besökare delar utgör muslimer i Sverige en exotiserad och i många fall misstänkliggjord minoritet, som visserligen finns på den politiska agendan men som knappast kan sägas ha något betydande inflytande i politiska beslutsprocesser. På individnivå menar Brah att kulturell identitet är starkt sammanbunden med kultur som process och tillskrivs mening i specifika sammanhang, varför det är viktigt att vara vaksam mot försök att frysa in eller naturalisera skillnader eller ogenomträngliga gränser (Brah 1992:143).

Det är på den nivån som guidernas berättelser under visningarna kan sägas ta plats. Vad som till exempel uppfattas som kunskap om muslimska länder dekonstrueras för att skapa likhet och smälta infrusna betydelser. Här blir tidigare erfarenheters begränsningar påtagliga. De möjliga sätten att vara kringskärs hela tiden av de möjligheter att uppträda som står till buds för den som vill berätta en övertygande och igenkännbar historia.

** Jag hade förmånen att få lägga fram en tidigare version av denna artikel vid ett seminarium i etnologi vid Stockholms universitet. Tack till seminariet, särskilt till René León Rosales och Marianne Larsson som var opponenter då. Utöver övriga författare i antologin vill jag också tacka Fataneh Farahani, Jesper Fundberg, Pia Karlsson Minganti och Oscar Pripp för läsning och kommentarer.*

Litteratur

- Abu-Lughod, Lila 1986. *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- Bloul, Rachel 1996. Engendering Muslim Identities. Deterritorialization and the Ethnicization Process in France. I *Making Muslim Space in North America and Europe*, Barbara Daly Metcalf (red). Berkeley: University of California Press.
- Brah, Avtar 1992. Difference, Diversity and Differentiation. I *'Race', Culture and Difference*, James Donald & Ali Rattansi (red). London: Sage.
- Butler, Judith 2000. *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*. New York: Columbia University Press.
- Butler, Judith 1993. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York/London: Routledge.
- Carlbom, Aje 2003. *The Imagined* versus *the Real Other. Multiculturalism and the Representation of Muslims in Sweden*. Lund: Sociologiska institutionen, Lunds universitet. (Diss)
- Døving, Cora Alexa 2005. *Norsk-Pakistanske begravelseritualer – en migrasjonsstudie*. Oslo: Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Oslo. (Diss)
- Ers, Agnes 2006. *I mänsklighetens namn. En etnologisk studie av ett svenskt biståndsprojekt i Rumänien*. Hedemora: Gidlunds förlag. (Diss) 182
- Farahani, Fataneh 2004. Veiled Sexuality. A Discursive Analysis of Veiling. I *CorpoRealities. In(ter)ventions in an Omnipresent Subject*, "Body Project" (red). Königstein: Ulrike Helmer Verlag.
- Farahani, Fataneh 2006. Slöjan är en bärbar mur. I *Axess*, 2: 25–27.
- Farhi, Moris 2000. Lentils in Paradise. I *Imagined Masculinities. Male identity and Culture in the Modern Middle East*, Mai Ghoussoub & Emma Sinclair-Webb (red). London: Saqi Books.
- Foucault, Michel 1986. Of Other Spaces. *Diacritics* 1: 22–27.
- Gerholm, Lena 2002. Att övervinna frestelser. Om maskulinitet och sexualitet bland muslimer i dagens Sverige. I *Lust, lidelse och längtan. Kulturella perspektiv på sexualitet*, Lena Gerholm (red). Stockholm: Natur och Kultur.
- Gerholm, Tomas 1994. Two Muslim Intellectuals in the Postmodern West. Akbar Ahmed and Ziauddin Sardar. I *Islam, Globalization and Postmodernity*, Akbar S. Ahmed & Hastings Donnan (red). London/New York: Routledge.
- Gerholm, Tomas 1998. Islamizing the Body: Egyptian attempts. I *Identities in Pain*, Jonas Frykman, Nadia Seremetakis & Susanne Ewert (red). Lund: Nordic Academic Press.
- Glassé, Cyril 1989. *The Concise Encyclopedia of Islam*. San Fransisco: Harper & Row.
- Hall, Stuart 1997. Who Needs Identity? I *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall & Paul du Gay (red). London: Sage.
- Hassan, Waïl S 2003. Gender (and) Imperialism. Structures of Masculinity in Tayeb Salih's *Seasons of Migration to the North*. *Men and Masculinities*, 5 (3): 309–324.

- Hedin, Christer 2001. *Islam i samhället. Muslimsk politik i retorik och praktik.* Stockholm: Bokförlaget Arena.
- Hekman, Susan J 1992. *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*. Boston: Northeastern University Press.
- Hourani, Albert 1979. The Road to Morocco. *The New York Review of Books*. New York.
- Hvitfelt, Håkan 2001/1998. Den muslimska faran. Om mediebilden av islam. I *Mörk magi i vita medier. Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism*, Ylva Brune (red). Stockholm: Carlssons.
- *Integrationsbarometer 2004. En rapport om allmänhetens inställning till integration, mångfald och diskriminering 2003 och 2004*. Integrationsverkets skriftserie V, Norrköping.
- Karlsson, Pia 1998. Politik och romantik. Muslimsk "kvinnlighet" förkroppsligad i slöjan. I *Behag och begär. Kulturella perspektiv på kroppens, intimitetens och sexualitetens transformationer*, Lena Gerholm (red). Stockholm: Carlssons.
- Karlsson Minganti, Pia 2004. Mosques in Sweden. On Identity and Spatial Belonging. I *Creating Diversities. Folklore, Religion and the* 183 *Politics of Heritage*, Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (red). Helsingfors: Finnish Literature Society.
- Khan, Shannaz 2002. Muslim Women. Negotiations in the Third Space. I *Gender, Politics, and Islam*, Therese Saliba, Carolyn Allen & Judith A. Howard (red). Chicago: The University of Chicago Press.
- *Koranens budskap*. 2002. Tolkning från arabiskan av Mohammed Knut Bernström. Stockholm: Proprius Förlag AB.
- Laine, Merit. 2002. Från Alhambra till Taj Mahal. Resor med öppna ögon. I *Sverige och den islamiska världen – ett svenskt kulturarv*, Karin Ådahl, Suzanne Unge Sörling & Viveca Wessel (red). Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Lewis, Reina 1996. *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*. London: Routledge.
- Mahdi, Ali Akbar 2003. Introduction: Teens, Islam, and the Middle East. I *Teen Life in the Middle East*. London: Greenwood Press.
- Majid, Anouar 2000. *Unveiling Traditions. Postcolonial Islam in a Polycentric World*. Durham & London: Duke University Press.
- Martin, Denis-Constant 1995. The choices of Identity. I *Social Identities*, vol 1, 1:5–20.
- Massey, Doreen 2003/1994. *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Mernissi, Fatima 1985/1975. *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Muslim Society*. London: Al-Saqi Books.
- Mernissi, Fatima 1991/1987. *Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Blackwell.
- Månsson, Anna 2002. *Becoming Muslim. Meanings of conversion to Islam*. Lund: Etnologiska institutionen, Lunds universitet. (Diss) Netton, Ian Richard. 1992. *A Popular Dictionary of Islam*. London: Curzon Press.
- Ouis, Pernilla & Roald, Anne Sofie 2003. *Muslim i Sverige*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Pripp, Oscar 2001. *Företagande i minoritet. Om etnicitet, strategier och resurser bland assyrier och syrianer i Södertälje*. Stockholm: Mångkulturellt centrum. (Diss)
- Puar, Jasbir K. & Rai, Amit S. 2002. Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots. *Social Text 72*, vol 20, 3: 117–148.
- Roald, Anne Sofie 2001. *Women in Islam. The Western Experience*. London: Routledge.
- Roald, Anne Sofie 2005. *Islam. Historia, tro, nytolkning*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Said, Edward 1997a/1978. *Orientalism*. Stockholm: Månpocket.
- Said, Edward 1997b/1981. *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine how We See the Rest of the World*. New York: Vintage Books. 184
- Saltzman, Katarina & Svensson, Birgitta 1997. Inledning. I *Moderna landskap. Identifikation och tradition i vardagen*, Katarina Saltzman & Birgitta Svensson (red). Stockholm: Natur och Kultur.
- Simonsen, Jørgen Bæk 1994. *Islamlexikonet*. Stockholm: Bokförlaget Forum.
- Stenberg, Leif 2004. Islamiskt entreprenörskap. Reflektioner kring tolkning, ledarskap och organisering. *Svensk religionshistorisk årsskrift 2004*. Göteborg: Svenska samfundet för religionshistorisk forskning.
- Svanberg, Ingvar & Westerlund, David 1999. Från invandrarreligion till blågul islam? 50 år av organiserad muslimsk närvaro. I *Blågul islam? Muslimer i Sverige*, Ingvar Svanberg & David Westerlund (red). Nora: Nya Doxa.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad 2001. Imagining European Women. I *Refashioning Iran : Orientalism, Occidentalism, and Historiography*. Basingstoke: Palgrave.
- Venn, Couze 2000. *Occidentalism. Modernity and Subjectivity*. London: Sage.

TIDNINGAR

Dagens Nyheter

030821. "Massmordspredikan i svensk moské". Fredrik Malm, DN Debatt.

030821. Polisanmäld islamist egentligen "moderat muslim". Staffan Kihlström. Citerad från www.dn.se, senast besökt 030821.

030822. Mosképredikan var endast för inbjudna. Pernilla Anth Jacobsson.

030823. Experter tvivlar på att moskén är ett terrornäste. Gunnar Jonsson.

030913. Muslimsk bön blev hyllning. Bengt Falkkloo & Sofia Cherif. 050909. Här finns plats för kvinnorna. Sofia Cherif.

Götebors-Posten

000609. Stockholms första moské invigd.

Metro

050922. "Vi kommer att få se många nya profeter". Arne Wirén.

Svenska Dagbladet

000611. Nakna fötter. Cordelia Edvardson.

020909. Lindh vill få bort fobi mot islam – Utrikesministern pratade diskriminering med svenska muslimer i moskén på Södermalm. Fredrik Mellgren. Citerad från Mediearkivet (www.retriever-info.com/services/archive.html), senast besökt 060317.

185

030708. Fatwor utfärdas i Stockholm. Bitte Hammargren. Citerad från www.svd.se, senast besökt 030819.

INTERNET

Nationalencyklopedin

Pubertet: http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp? i_art_id=288351. Senast besökt 060518.

Sekularisering: http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp? i_art_id=303069. Senast besökt 060518.

Regeringskansliet

http://www.regeringen.se/pub/road/Classic/article/11/jsp/Render.jsp? m=print&d=725&nocache=true&a=5923 (Om Thomas Bodströms besök den 11/4 2002.) Senast besökt 060517.

http://www.regeringen.se/pub/road/Classic/article/11/jsp/Render.jsp? m=print&d=725&nocache=true&a=5414 (Om Thomas Bodströms besök den 6/5 2002.) Senast besökt 060517.

http://www.regeringen.se/pub/road/Classic/article/11/jsp/Render.jsp? m=print&d=1012&nocache=true&a=10453 (Om Göran Perssons besök den 12/11 2003.) Senast besökt 060517.

http://www.regeringen.se/pub/road/Classic/article/11/jsp/Render.jsp? m=print&d=4446&nocache=true&a=32212 (Om Mona Sahlins besök den 27/10 2004.) Senast besökt 060517.

Socialdemokraterna

http://www.socialdemokraterna.se/templates/News 5611.aspx (Om Anna Lindhs besök den 8/9 2002.) Senast besökt 060517.

Noter

1 I artikeln används enkla citattecken för att påminna läsaren om att jag uppfattar de analyserade kategorierna som sociala konstruktioner vilka artikuleras i uttalande och åhörande, och som ges varierande mening eller innehåll beroende av

användare. Alternativa sätt att markera detta är formuleringar som exempelvis "det som kommit att kallas" eller "positioner som". Dubbla citattecken förbehålls de ord eller meningar som är direkta citat.

2 Innan ombyggnationen höll IFS – Islamiska Förbundet i Stockholm – till i en källarlokal på Ringvägen. Det är fortfarande många islamiska församlingar som träffas i lägenheter eller andra små lokaler, ofta på källarplan. Samtidigt byggs det fler moskéer, till exempel i Fittja som är den första specialbyggda moskén i Stockholm (se DN 050909).

3 Stockholms stadsmuseum har också en stadsvandring som heter *Andens boningar på Söder*, vilken när jag deltog sommaren 2005 förutom moskén gick till Missionsförbundets Andreaskyrkan, en synagoga och en ryskortodox kyrka. Ciceronen, som också kan beskrivas i termer av 186 en återkommande expert lämnar dock över till en av moskéns egna guider under besöket där, även i den ryskortodoxa kyrkan är det en av församlingsmedlemmarna som visar runt.

4 *Mihrab* är bönenischen som anger böneriktningen, *qibla*. *Minbar* kan kanske lättast översättas med talarstol eller predikstol, placerad intill *mihrab*en och som alltid ligger en bit upp på en trappa.

5 Se DN 030913.

6 European Council for Fatwa and Research. En fatwa är en tolkning av islamisk lag eller religiösa lärosatser gjord av en religiös auktoritet (Glassé 1989:125). Rådet arbetar alltså med att lösa de frågor som muslimer som bor i Europa har när det gäller vad som är tillåtet eller inte enligt dessa teologiska experter. I rådet ingår "formellt utbildade lärde från såväl Europa som Mellanöstern" och har bland annat diskuterat om det skulle vara möjligt för muslimska kvinnor att gifta sig med män som inte är muslimer (Stenberg 2004:124). Citatet från imam Halawa är hämtat från SvD 030708.

7 Beskyllningar om hemlighetsmakeri framfördes exempelvis av Abd al Haqq Kielan, se DN 030822, men också av journalisten Bitte Hammargrens, se SvD 030708. Att det skulle ha förekommit uppmaningar till terrorism var en anklagelse som riktades mot Yousef al Qaradawi och de ansvariga i moskén av Liberala ungdomsförbundets ordförande Fredrik Malm på DN Debatt 030821.

8 En av dem var religionshistorikern Anne-Sofie Roald som intervjuades i DN 030821, en annan Christer Hedin också han religionshistoriker intervjuad i DN 030823.

9 Guidernas namn i artikeln är fingerade.

10 Han har alltså gått igenom det som brukar kallas de fem pelarna, nämligen: trosbekännelsen (*shahada*), bönen (*salah*), allmosan (*zakat*), fastan (*sawm*) och vallfärden (*hajj*). De beskrivs under visningarna, och i många andra sammanhang, ofta som de grundläggande religiösa praktikerna i islam. Att iaktta dem har alltmer kommit att användas för att skilja mellan "troende" och "muslimer", d.v.s. de som inte iakttar plikterna men som ändå uppfattar sig vara muslimer (Roald 2005: 148).

11 Adam skriver i sina kommentarer till denna artikel att en alternativ formulering skulle kunna vara "ett sätt att leva".

12 *Hammâm* är ett arabiskt ord som betyder bad och bastu och var tidigare en plats som användes för den stora rituella tvagningen, *ghusl* (Simonsen 1994:112).

13 Jfr även **pubertet** i Nationalencyklopedin, http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp? i_art_id=288351.

14 En imam är i den sunnimuslimska traditionen dels en andlig ledare, och dels en som leder bönen. Vårt samtal ägde rum i Södermalmsmoskén 050908.

15 *Fitna* betyder kanske snarast uppror mot en rättmätig härskare eller uppvigling (Glassé 1989:127). Fatima Mernissi (1991: 54ff) påminner i en text om hur en tidig händelse i islams historia är förknippad med *fitna*. Det gäller hur en av Muhammeds fruar Aisha (som kallats de troendes moder) hamnade i konflikt med Abu Bakra, vilken hon anklagade för 187 att vara orättfärdig eftersom han inte ställde den tredje kalifen Uthmans mördare inför rätta. Det som då hotade var *fitna*, här i meningen inbördeskrig, när en muslim använder vapen mot en annan muslim. Mot denna bakgrund skulle en tolkning kunna vara att könsblandning under bönen innebär uppvigling mot den ordning som utfärdats av rättfärdiga ledare. Vidare kan det tolkas som uttryck för en syn på kvinnlig sexualitet som stark och potentiellt hotande, kvinnor i synnerhet kan frammana *fitna* (Mernissi 1985:31). Den förförande kraften leder till en stark sammanlänkning mellan kvinnors sexualitet och *fitna* (Farahani 2006).

16 Betyder i översättning ungefär välsignelse, men uppfattas också som ett slags kvantifierbart värde som man kan äga och som kan vara en del av platser eller saker. I folklig tro kan en muslim samla *baraka* till exempel genom att besöka heliga

gravar (Netton 1992:52).

17 Min erfarenhet är att regler kring manlig klädsel ofta kommenteras av guiderna i samband med diskussioner kring kappan och då i termer av att det även finns regler för hur en man får klä sig. Däremot är detta det enda tillfälle då jag har hört att manliga besökares klädsel har lyfts upp till diskussion. Vid en visning med en skolklass var det ett par av killarna som innan visningen hade börjat tog på sig kappor och sprang runt med dem på sig i foajén. Denna cross-dressing resulterade inte i någon tillsägelse.

18 *Khalif* betyder ungefär ställföreträdare och hänvisar i sin strängaste mening endast till Adam och profeten Muhammed som förkroppsligade den ursprungliga normen för människan. Guds representanter på jorden. De fyra khaliferna, *al-khalifa ar-rashidun* – de rättledda khaliferna, var Muhammeds efterträdare och har kallats hans skugga i historien, en slags patriarker (Glassé 1989: 84; Hedin 2001: 248).

19 Här nämner han Muhammeds fru i singularis trots att han hade flera fruar. Jag har antagit att han åsyftar Aisha. (Se även not 9.)

20 *Sharia* är den islamiska lagen, vilken ofta beskrivs som att den gör anspråk på människors alla handlingar, d.v.s. det finns ingen uppdelning i religiöst och sekulärt (Glassé 1989:361ff). Ahmads kritik går ut på att det idag inte finns något samhälle där denna har implementerats som samhällsgrund. Som en del i postkoloniala strukturer har många konstitutioner i länder där en majoritet av befolkningen kategoriseras som muslimer i stället utformats med europeisk lag som modell (Glassé 1989: 362).

21 Wahhabismen är en sunnimuslimsk inriktning av islam med rötter i 1700-talet och har fått sitt namn av dess grundare, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab. Den beskrivs ofta som en fundamentalistisk variant som med sträng ton uppmanar till att följa plikterna och övervakning av offentlig moral. Historiskt var det en rörelse som hade sin bas i ett slags klansamhälle och kom att omfattas av Saud-familjen. Med militära medel expanderade de sitt område och stoppades bland annat av ottomanska armén och senare med brittisk hjälp, men konsoliderade över tid ändå sin plats på den arabiska halvön. Teologiskt ville Ibn 'Abd al-Wahhab lyfta fram begreppet *tawhid*, guds enhet och unicitet, varför 188 de också kallats unitarister. I denna tolkning finns det till exempel inga ting eller platser som är heliga eftersom det skulle göra intrång i den helighet som är vikt för gud. Konsensus, *ijma*, är grunden för s*haria* och ingen hänsyn tas till korantolkningar gjorda efter Muhammed och hans generations tid. Den rigida formen har med tiden bytts mot mer accepterande hållningar och idag tillåts även andra islamiska tolkningstraditioner i t.ex. Saudiarabien där wahhabismen som sagt har en stark ställning (Glassé 1989: 414ff).

22 Några exempel på sådana besök är Anna Lindhs besök i moskén (efter en inbjudan från Sveriges Muslimska Socialdemokrater) den 8/9 2002, Thomas Bodströms besök den 11/4 och 6/5 2002, Göran Perssons besök den 12/11 2003, samt Mona Sahlins besök i Malmö moské den 27/10 2004. Allt enligt pressmeddelanden om statsrådens engagemang på www.regeringen.se samt www.socialdemokraterna.se.

23 Klippet var hämtat från SvD 020909.

24 *Integrationsbarometer 2004* (s 5) är en del i integrationsverkets arbete "med att följa upp och analysera hur allmänhetens attityder, erfarenheter och potential till personligt engagemang ser ut och eventuellt förändras i relation till bestämda aspekter av integrationsprocessen och integrationspolitiken". Undersökningen omfattade 2577 personer (vilket utgjorde en svarsfrekvens på 65%) i åldern 16–78 år och utfördes under november-december 2004. Frågeformuläret omfattade c:a 100 frågor indelade i nio områden, varav ett var *Islam i Sverige*. Resultat från under-sökningar gjorda 1999, 2000, 2002 och 2003 redovisas också.

25 Jfr även "**sekularisering** (jfr sekulär), processer som innebär att religionen förlorar i betydelse i ett samhälle och i medborgarnas medvetande. Sekularisering innefattar både att samhälleliga institutioner dras undan religionens inflytande så som skett med utbildningsväsendet i Sverige och att man ersätter religiösa förklaringar till olika händelseförlopp med vad som ses som mer rationella förklaringar. Som en särskild typ av sekularisering kan man se förändringar som religiösa institutioner genomgår och som innebär att de till uppbyggnad och funktion blir mer lika världsliga institutioner. Sekulariseringen sammanhänger med andra samhällsförändringar som vetenskapens expansion, allmän läskunnighet, industrialisering och urbanisering." Nationalencyklopedin, http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp? i_art_id=303069.

26 Ett färskt exempel kan hämtas från Metro (050922) som publicerar en artikel om islam som en växande religion. Religionshistorikern Mattias Gardell får spå i framtiden och tror att: "Vi kommer att få se en blågul, samhällstillvänd islam som är fullt kompatibel med ett liv i Sverige."

27 Anouar Majid påpekar dock att akademisk kritik i Väst riktad mot muslimer måste grunda sig på insikten att den begränsas av att utgångspunkterna ofta är förankrade i en politiskt liberal och sekulariserad tradition (2000: 29f).

28 "Därför är Orienten i lika hög grad som Västerlandet en idé med egen historia och tanketradition, eget bildspråk och egen vokabulär som har gett den dess realitet och närvaro i och för Västerlandet. De två 189 geografiska enheterna stöder varandra och är i viss mån också varandras spegelbilder" (Said 1997a/1978: 68).

29 Enligt Simonsen (1994: 120) är *houri* den arabiska termen för de kvinnor som kommer att uppvakta muslimerna i paradiset. Betyder i översättning de vita, men kallas också de rena makarna. Begreppet kan transkriberas på olika sätt, i Simonsen återfinns det under pluralformen *hur*.

30 Samtalet ägde rum 050930.

31 Att som individ flytta mellan geografiska områden tillskrivs också olika betydelser. Roald (2001:5) skriver om hur migranter som inte identifierade sig själva som muslimer i det land de flyttade från däremot gör en sådan muslimsk identifikation i mötet med Väst. Ett annat exempel är de kvinnor som börjar bära sjal när de flyttar till Sverige (Karlsson 1998: 110). Dessa processer kan bland annat handla om att hitta ett mentalt sammanhang som det är möjligt att förstå sig själv genom. Andra forskare resonerar kring snarlika processer. Iram, en östindisk kvinna som har bott i Canada sedan fyra års ålder, formulerar i inter-vjuer med Shannaz Khan (2002: 327) flera ståndpunkter som uttrycker avståndstagande från islam och den sexism hon menar att religionen står för. Men i Khans tolkning hittar Iram ingen plats utanför islam att bli begriplig inför sig själv. Trots att hon tar avstånd från att vara en praktiserande muslimsk kvinna säger hon att hon plockar det som passar henne från islam och att hon försvarar islam när hon känner att det är nödvändigt (Khan 2002: 327). Khan föreslår att vi ska se detta som ett sätt för Iram att fjärma sig från en orientalistisk självförståelse.

190
Blank sida
191

Frihet som (an)svar

Att tolka muslimska kvinnors berättelser om moderskap, dotterskap och sexualitet

Jenny Ask

192

Första gången jag träffar Müge, på ett kvinnocenter i en av Stockholms förorter, är det hon som tar kontakt. Hon, en ung kvinna i tjugoårsåldern, undrar intresserat om jag vill prata med henne om "barnuppfostran" och om att växa upp "mellan två kulturer". Hon vet varför jag kommit dit och att jag forskar om moderskap i relation till migration och religion. Vi har precis presenterat oss när hon berättar att hennes pappa "inte är så religiös", att han inte är "våldsam" och att hon haft "en pojkvän" som bodde hemma hos dem i en månad. Till sist inflikar hon "och så det här med oskulden" på ett sätt som signalerar att hon förutsätter att jag förstår precis vad hon talar om. Müges självpresentation formulerar sig genast som svar på frågor jag inte ställt och inom loppet av en minut har hon introducerat ämnen som sexualitet, våld och kontroll. Det är en svarsberättelse där hon förhåller sig till en tung diskurs (Pripp 2001) om 'invandrarflickors' oskuldsproblematik, om föräldrar som kontrollerar och beskär sina döttrars frihet. Det är som om det funnes en "tredje närvarande" (Ibid: 71). 1 Vid ett senare tillfälle ger hon mig också en analys av läget: "ja men det är ju så folk tänker, hon är muslim, hon får inte göra någonting, hon får aldrig gå ut, hon får inte träffa killar, hon får inte ha sex med nån förrän hon är gift, men det gäller inte bara islam det gäller katoliker också". Redan nu inser jag något som kommer att bli än mer tydligt ju mer jag lär känna Müge: att hon har utvecklat en stor känslighet för andras blickar och för hur andra ser på henne. 2

Om kunskap och kunskapsmål

En annan dag träffar jag Ayse som är fyrtiofyra år och mamma till fyra barn. 3 När jag en bit in i intervjun frågar henne om hon finner någon skillnad mellan att fostra söner och döttrar leder hon, precis som Müge, direkt in samtalet på

föräktenskaplig sexualitet. Utan att jag specifikt har frågat så talar Ayse om för mig att dotterns oskuld inte är viktig och att hon inte är "orolig".

193

Samtidigt redogör de båda kvinnorna också för andra slags berättelser som inte lika entydigt avvisar en orienaliserande diskurs, utan mer beskriver den subjektiva upplevelsen av en patriarkal och restriktiv närvaro i deras liv. Müge berättar att hennes pappa har "religiösa perioder" som kan vara besvärliga för de övriga i familjen. Hon nämner att hon emellanåt känner sig "kontrollerad" av föräldrarna, att hennes oskuld *är* viktig för dem, och vad hon gör för att förhandla sig till en större frihet. Ayse säger att "alla invandrare är rädda här" därför att "flickan ska bara gifta sig en gång". Hennes tolvåriga dotter som finns i närheten fyller snabbt i och förklarar för mig att det beror på att flickan "kan få dåligt rykte".

Både Ayses och Müges berättelser kretsar kring hur de försöker hantera andras förväntningar på dem som mamma respektive dotter, men även om andras fördomsfulla föreställningar om vad detta moderskap eller dotterskap innebär. Intervjuerna vittnar om kraften i olika diskursers tvingande makt och inverkan på deras liv, men också om kvinnornas ständiga försök att spränga sig ut ur begränsande kategorier, och bort från endimensionella identiteter, identiteter som de vare sig vill eller kan identifiera sig med. Det är detta utrymme mellan det subjektiva och det objektiva som denna artikel undersöker. Hur navigerar kvinnorna i detta utrymme? Hur ser villkoren för deras handlande ut? Utifrån mina möten och samtal med Ayse och Müge ska jag resonera kring möjliga sätt att tolka deras tal om föräktenskaplig sexualitet i relation till moder- såväl som dotterpositionen. 4

I min analys har jag sökt efter begrepp som kvinnorna använder för att organisera, förklara och legitimera sexuella relationer. Särskilt har jag fastnat för de begrepp som upplevts som så självklara att de inte behövt någon ytterligare förklaring eller inramning. Jag har både funnit begrepp som uttalas explicit och sådana som är mer underförstådda. De som är outtalade kan dock utgöra det meningssammanhang där de uttalade begreppen får sin mening (Gullestad 1992:21). En analytisk poäng med denna ingång är att undersöka hur begreppen framträder, vilka innebörder de ges och hur de används 194 av kvinnorna. En utgångspunkt är att individer kan använda samma ord på liknande sätt men utan att mena exakt samma sak (Gullestad 1992:21). Generella begrepp kan följaktligen vara samtidigt "shared and not shared" (Gullestad 1992:22). 5 I Ayses och Müges intervjuer har några ord visat sig vara särskilt framträdande och betydelsemättade: *ansvar, samvete*, *öppenhet* och *hjärta*. Dessa begrepp står i sin tur i relation till ytterligare andra som inte är lika tydligt artikulerade utan snarare just underförstådda: *frihet* och *hemlighet*. Längre fram kommer jag att visa hur dessa begrepp förutsätter och utgör varandras ömsesidiga villkor.

Mot bakgrund av ovanstående resonemang är syftet med denna artikel att undersöka den koppling som finns mellan sexualitet och ovan nämnda begrepp utifrån en analys av hur de framträder i kvinnornas tal. En annan ambition är att säga något om grunderna för min analys. Hur kan jag som vit, svensk medelklasskvinna och forskare teoretiskt närma mig kvinnornas berättelser? Vilken typ av kunskap alstrar min analys? En utgångspunkt är att individer både intar och till-delas positioner i relation till olika maktordningar. Inte bara kvinnorna, utan också jag själv, i min roll som forskare, tolkar, utmanar samt återinskriver betydelser och meningsinnehåll. Därför vill jag analysera de förhandlingar, tolkningar och positioneringar som tar plats i intervjuerna.

Kvinnornas berättelser betraktas därmed både som ett uttryck för kvinnornas strävan mot subjektivitet, och som ett uttryck för deras egen medvetenhet om de villkor de lever under, och följaktligen även som ett svar på dessa villkor. Inspirationen är här i första hand hämtad från Sherry Ortner och hur hon föreställer sig att alla människor är reflexiva och åtminstone i någon grad har insikt i de strukturer som format och formar det egna livet (Ortner 2005:34). Detta är rimligen något som i än högre grad gäller för människor som lämnat en plats för en annan, som lever mellan flera olika platser eller som förflyttar sig över gränser, både verkliga och symboliska. I likhet med individer som i någon mening är marginaliserade eller underordnade har dessa människor stora 195 förutsättningar att utveckla en förmåga att reflektera över sig själv och andra, och över sina möjligheter och begränsningar. Skälet till detta är helt enkelt att den som redan förkroppsligar en samhällelig norm och en överordnad position sällan behöver göra detta i samma utsträckning. Frågan om min egen position tydliggör därmed flera dilemman som uppstår som en effekt av relationen mellan mig och de kvinnor jag inter-vjuar. I den postkoloniala kontext som ofrånkomligen ramar in vår intervjusituation tilldelar vi varandra, intar vi själva, bär vi med oss, skilda positioner, roller och förväntningar. Mötet mellan oss alstrar betydelser som ger innebörd både åt intervjuernas enskildheter och deras allmänna utformning. Men innan jag går vidare i analysen av våra samtal vill jag nu presentera Ayse och Müge. 6

Ayse är en kurdisk kvinna på 44 år som kom till Sverige som politisk flykting från Turkiet för ca 20 år sedan tillsammans med sin man och en son. Efter några år återvände maken till Turkiet och Ayse har därefter levt ensam med sonen och ytterligare tre barn som är födda i Sverige. Ayse berättar att hon i princip har fostrat sina fyra barn själv. Ayse är högskoleutbildad. Både hon och maken var politiskt aktiva i hemlandet. Ayse är inte troende muslim.

Müge är en kvinna i tjugoårsåldern. Hon har inte några barn utan talar i den här artikeln som svenskfödd dotter i en invandrad familj. Hennes föräldrar arbetsmigrerade från Turkiet på sextiotalet. Müge har två äldre syskon. För närvarande bor hon hemma hos sina föräldrar och växlar förvärvsarbete med studier. Müge betraktar sig inte som svensk trots att hon är född i Sverige. Hon talar om sig själv som muslim och troende, även om hon inte beskriver sig själv som särskilt religiös. Både Ayse och Müge bor i så kallade invandrartäta, starkt segregerade områden i olika förorter till Stockholm.
196

Frihet under ansvar

Jag befinner mig hemma hos Ayse, som bor med sina barn högt upp i en rymlig och trivsam lägenhet med fin utsikt över området och det närbelägna vattnet. Vi slår oss ned i soffan i vardagsrummet och efter en stunds småprat frågar jag Ayse vad hon ser som sin viktigaste uppgift i sin roll som mamma. Hon svarar eftertänksamt:

> *Som mamma...det är svårt att svara, jag vet inte...först och främst jag tänker, mina barn, att ge till dom vad som är rätt, vad jag känner är rätt, att ge till dom, samvetet, att barnen har samvete, att dom kan tänka: om vi gör det här, andra blir påverkade/---/och ta ansvar, mina barn måste ta ansvar, sitt ansvar i livet, att jag hjälper dem att se att det är deras ansvar.*

I Ayses intervju återkommer ofta ord som "rätt", "ansvar" och "samvete". Även formuleringar som "att lyssna till sitt hjärta" och "tycka om sig själv", presenteras som något centralt och värdefullt. Ayse länkar dessa individualistiska värden till en samhällelig kollektiv kontext när hon säger att barnen "måste tro på sig själva, först sig själva". Om de tror på sig själva då kan "dom också hjälpa andra och bli bra i samhället". Hennes mål är att barnen ska kunna avgöra vad som är "rätt" och "fel" och förstå att de val de gör även kan påverka andra människor. Det är nu jag ställer frågan om hon ser någon skillnad på att fostra söner och döttrar, som jag skrev om inledningsvis, den som omedelbart ledde oss in på oskuldstemat och hotet om ryktesspridning. Ayse fortsätter med att definiera sin ståndpunkt som följer:

> *Men för mig (med eftertryck) jag har ingen rädsla för det. Förstår du? Jag säger till min dotter: Du ska tänka dig för. Om du gör (har sex), om du inte gör, det är inte för din pappa och mamma. Om du tänker att det är bra för dig. Du ska gifta dig. Du ska ha en man. Om du kan säga till honom, att jag gjorde så. Innan dess hade jag den, den, den, den. Om du kan säga så, du gör (har sex). För mig spelar det ingen roll. Men tänk på dig! Inte på mig. Det är din relation. Det är du som drabbas. Du är en* 197 *flicka. Jag vill inte att du drabbas. Du ska vara lite aktsam men det betyder inte: Gå inte, gör inte. Men tänk dig för.*

Ayses sätt att besvara min fråga pekar i flera riktningar och möjliggör därmed också olika tolkningar. En ambivalens kring föräktenskaplig sexualitet framträder. Å ena sidan säger Ayse att det är ett beslut som individen ska ta själv. Hon överlåter till dottern att balansera mellan frihet och ansvar och själv bestämma huruvida hon ska ingå sexuella relationer eller inte före äktenskapet. De värden som här försvaras är just individens frihet och autonomi. Å andra sidan så manar Ayse fram de diskursiva villkor som omger och reglerar sexu-ella handlingar, särskilt flickors, när hon säger: "Du ska gifta dig", "du ska ha en man", "det är du som drabbas" och "du är en flicka". I detta avseende är hennes svar formulerat som en uppmaning till dottern att inte glömma bort att flickors position är särskilt utsatt. Ayse talar utifrån sin uppfattning om rådande villkor och varnar dottern för den stigmatisering som kan drabba en ogift flicka som har sex med flera olika partner före äktenskapet. Citatet berättar därvid om en spänning mellan yttre villkor och Ayses egen syn på oskulden. I hennes ögon är dotterns oskuld inte viktig i sig. Uppmaningarna, som här riktas till dottern, säger istället något om den omsorg Ayse känner för sitt barn och den konflikt hon förmodligen ser i att både vilja stötta men samtidigt bromsa dotterns sexu-ella vuxenblivande inom en specifik patriarkal kontext. Vad Ayse väljer att lyfta fram är alltså att dottern längre fram i livet riskerar att konfronteras med en logik, som inte delas av henne själv, där kvinnlig föräktenskaplig sexualitet betraktas som problematisk eller i värsta fall oacceptabel.

En av de forskare som intresserat sig för hur genusrelationer och synen på sexualitet förändras i samband med migration är den iranske sociologen och exilforskaren Hammed Shahidian. Shahidian (1999:212f) som i många år forskat om den iranska diasporan i Canada menar att mödrar, som en konsekvens av migration, har en central men också besvärlig och motsägelse-full roll, särskilt i sina döttrars liv. Just frågan om hur man 198 som förälder ska hantera barnens sexualitet beskriver han som en stor utmaning på grund av kulturella skillnader och olika värdesystem. Flickor i muslimska samhällen görs, enligt Shahidian, tidigt medvetna om att familjens goda rykte kräver deras försiktighet och "diskretion". 7 Kvinnans "renhet" före äktenskapet beskriver han som en familjeangelägenhet och inte som något varje enskild kvinna ensam beslutar om. Kvinnor med migrationsbakgrund befinner sig därför, enligt honom, i en position där de både förhåller sig till de kulturella värden de själva vuxit upp med och de värden de förväntas tillägna sig i det nya samhället (Shahidian 1999:191). Värt att poängtera här är att alla sociala grupper kräver att föräldrar uppfostrar sina barn på ett sätt som andra inom gruppen kan acceptera. Vad

som räknas som acceptabelt varierar däremot mellan olika grupper och kulturer. Här bör understrykas att grupper och kulturer aldrig är homogena utan att det alltid finns strider och konflikter inom dessa. Ayse har ju också redan hunnit demonstrera att synen på flickors sexualitet är något som väcker skilda reaktioner och hållningar i hennes egen omgivning. Om gruppen som modern tillhör till exempel definierar eller drar gränsen för det acceptabla på ett sätt som strider mot vad hon själv uppfattar att barnen behöver för sitt skydd och sin omvårdnad, ja, då befinner hon sig i en svår och smärtsam konflikt (Ruddick 2002:22).

Shahidians forskning har visat att en betydande aspekt av de förändringar som tagit plats inom den iranska diasporan i Canada efter migration, är att fokus flyttats från *gruppen* till *individen*. Han tecknar bilden av en latent konflikt mellan ett individualistiskt perspektiv på sexualitet och sexuella relationer och ett som är mer kollektivistiskt Samtidigt påpekar han att den ökande betoningen på individualism också har resulterat i ett gap "mellan realitet och ideal, handlingar och förväntningar" (1999:191). Han menar att det är dessa motsättningar som mödrar har att hantera, något som också framträder i Ayses intervju. Vad han dessutom påpekar är att modern inte bara är ansvarig för att klara av det vardagliga livet, ofta ensam eftersom många män reser mellan det nya landet och hemlandet, hon bär också ansvaret för att ensam skydda familjens namn och rykte. Enligt Shahidian ska en mamma både underlätta för döttrarna i det nya landet samtidigt som hon förväntas upprätthålla mannens värderingar i händelse av hans frånvaro.

Det är således en ganska konfliktfylld bild han ger av mam-mans roll i en migrations kontext. Samtidigt menar Shahidian att den sociala miljön inte enbart är begränsad till den egna etniska gruppen. Istället finns två grupper att relatera till, att använda sig av eller kanske ta avstånd ifrån, beroende på situation. Hans poäng är att detta innebär nya möjligheter eftersom varken den egna gruppens eller majoritetssamhällets normer är totalt konstituerande för identiteten (Ibid:191). Även om det här finns flera viktiga iakttagelser så väcker resonemanget frågor om hans syn på moderskap, grupper och avgränsningar, något som jag återkommer till. Samtidigt ger han en träffande beskrivning av de motstridiga kulturella krav och förväntningar som Ayse signalerar att hon förväntas leva upp till. Om inte annat så synliggör beskrivningen åtminstone moderskapet som en kulturell och samhällelig *institution* (Rich 1977). 8 Härigenom blir det också möjligt att undersöka hur moderskapet fungerar som en patriarkal institution som begränsar och reglerar kvinnors modrande.

Vad jag emellertid finner minst lika intressant är att under-söka hur kvinnor förhåller sig till denna institution. 9 Enligt filosofen Sarah Ruddick är det inte omöjligt för en socialt stark mamma att finna vägar för att både uttrycka sina egna värderingar, och samtidigt utmana dominanta och norma-tiva föreställningar om och krav på hur en mamma bör agera. Ofta är det emellertid så att mödrar uttrycker ambivalens inför de värden som står på spel. Hon kan känna sig alienerad inför eller trakasserad av andras krav på henne (Ruddick 1995:21). 10

Hur förhåller sig då Ayse till moderskapet som institution? Som framgått lägger hon själv ingen större vikt vid oskulden. Hon har valt att fostra dottern på ett sätt som hennes man inte kan acceptera. Det framgår när jag frågar henne om hon och hennes man är överens:

> *J: har din man samma*
>
> *A: nej nej nej, nej nej nej vi är olika nej nej*
>
> *J: gör han skillnad, är det samma för pojkarna där? Eller är det just flickan som ska vara oskuld?*
>
> *A: nej pojkar, eventuellt alla kurder/---/som kurder vi tänker, okej dom kan gå/---/pojkarna dom kan göra så. Men jag tänker inte så.*

Ayse berättar att hennes man anklagar henne för att ha "förstört" dottern. Hon berättar att hon fått mycket kritik för att vara "för svag som mamma", både från sin man och från sin äldsta son. När hon talar om sig själv som "en svag mamma" betraktar hon sig själv med deras blick. Hon kan sägas ha införlivat vad Sara Ruddick benämner "the 'gaze' of others", och granskad med denna har hon inte levt upp till deras förväntningar (Ruddick 1995:111ff). 11 Det är också tydligt att Ayse försöker hantera motsättningen mellan sin egen syn på kvinnlig sexualitet och andras, vilket också kan förklara den ambivalens som hon uttrycker i intervjun. Hon pendlar mellan två motsatta subjektspositioner när hon ena stunden talar om sig själv som "svag" och "utan gränser" för att senare hävda det omvända: Att hon är "stark", "klarar sig själv", att hon "inte behöver någon man" eller någon annan "som ser efter henne". Ayse säger att hon måste göra motstånd mot sin man eftersom hon är en förebild för sin dotter. Moderskapet blir här en position som gör det möjligt för Ayse att uttrycka motstånd.

Men Ayse tar inte bara avstånd från sin man. I citatet ovan gör hon även en skillnad mellan sig själv och andra kurder. Hon talar först som en del av ett kollektiv. Enligt henne gör många kurder skillnad på flickor och pojkar. För dem *är* flickors

oskuld en annan sak än pojkars. Men det är ett förhållningssätt som Ayse själv tar avstånd ifrån och hon gör det genom att inte göra skillnad mellan sin dotter och sin son:

201

> *Jag sa till honom också, han ska veta vad han gör, han måste svara sig själv. Om han kan svara sig själv att det är bra det som han gör, då är det helt okej för mig också/---/min son han kan gå till flickor, vara ute, men det är hur han reagerar, hur han tänker. Han har en syster här. Han måste tänka på att han har en syster. Han ska inte vara farlig med andra flickor, förstår du?*

Som jag tolkar Ayse så menar hon att hon förväntar sig samma aktsamhet och samma ansvarstagande från sin son som från sin dotter när det gäller sexuella kontakter. Därmed gör hon ingen skillnad på kön och på så sätt är det möjligt att tolka hennes inställning som att hon ifrågasätter en genus ordning där manlig sexualitet överordnas kvinnlig genom att tilldelas ett handlingsutrymme som förnekas unga kvinnor. Man kan säga att hon skriver in sig själv i en jämställdhets diskurs, genom att vilja fostra sina barn på samma sätt oavsett deras könstillhörighet. Men istället för att uppmuntra föräktenskaplig sexualitet uttrycker hon en mer försiktig och restriktiv hållning, för både sonen och dottern. Samtidigt säger citatet något om hur bekönade villkoren ändå är. När Ayse säger att sonen "inte ska vara farlig med andra flickor" så är det framför allt andra flickor som Ayse vill skydda (från sin egen son), sna-rare än att vilja skydda sonen själv. Hon vill förmodligen inte att han ska utsätta andra unga flickor för något som han inte vill ska drabba den egna systern, näm ligen ryktesspridning.

Frihet som svar

Men Ayse förhåller sig inte bara till andra kurders syn på moderskap, föräktenskaplig sexualitet och oskuld. Ayse är i dubbel mening utsatt för "the gaze of others". Hennes inter-vju och självpresentation sker mot bakgrund av mötet med mig, men också i relation till det svenska samhället och en västerländsk sekulariserad, individcentrerad och sexualiserad kontext. Hennes sätt att leda in diskussionen på sexualitet och oskuldsproblematik aktualiserar min roll och vad jag 202 kan tänkas representera för henne när jag sitter där i hennes vardagsrum med min bandspelare och ställer en massa frågor. Jag förstår att det är en ovanlig situation, att en 'svensk' kvinna sitter i hennes soffa. Hon berättar att efter tjugo år i Sverige känner hon fortfarande inga svenskar, inte några som hon umgås med.

Ayses sätt att svara på min fråga kan tolkas som ett svar på den orientaliserande diskurs som beskriver invandrare, särskilt muslimer, som ofria och som styrda av religion eller kultur (jfr Said 1979, Khan 2002). 12 I likhet med Müge så introdu cerar även Ayse ämnen som flitigt förekommer i medias rapportering om muslimer, kurder och invandrarkvinnor i största allmänhet. Hon förhåller sig till en diskurs som beskriver och positionerar kvinnor med hennes bakgrund som offer och som passiva objekt för strukturer. Och just som hon försöker undkomma denna förminskande positionering försöker hon även undvika att bli reducerad till en enhetlig gruppidentitet (jfr Mohanty 2003). 13 Det framgår till exempel av citatet där hon skiljer ut sig själv från andra kurder. Som jag förstår Ayse, så vill hon bli bemött som en individ och inte buntas ihop med andra som har samma kulturella ursprung.

Ganska tidigt fick jag klart för mig att min närvaro hade betydelse för hur kvinnorna formulerade sina självpresentationer. Det var också tydligt att identitetsprocesser aldrig kan förstås vare sig utanför de historiska, sociala och kulturella kontexter i vilka de artikuleras, eller utan att sättas i relation till olika kunskaps- och maktsystem (jfr Brah 1995:151ff). Faktum är att Ayse gav sitt samtycke till intervjun först sedan hon fått tillfälle att träffa mig och bekanta sig med mig under en hel kväll. Detta skapade en viss nervositet hos mig eftersom jag aldrig tidigare mött en sådan uttalad misstänk samhet. Samtidigt har jag, mot bakgrund av de negativa representationer som finns av muslimer och kurder i det svenska samhället (se t.ex. Hvitfelt 2001), full förståelse för att hon kände denna tvekan.

Ann Runfors beskriver i sin artikel i denna antologi hur 'invandrare' anstränger sig för att presentera sig själva som 203 "oförhindrade jag", som människor som kontrollerar sina liv som fria och oberoende individer, som autonoma jag (se även Runfors 2003). Men för Ayse, som dessutom är mamma, handlar det inte bara om att presentera sig själv som ett oförhindrat jag, utan även om att beskriva sig själv *som en mamma som inte hindrar.*

Ayses vilja att presentera sig själv som en mamma som inte hindrar sina barn och hennes betoning av individens frihet och ansvar kan dessutom ges ytterligare ett perspektiv. Som Steph Lawler skriver i sin bok *Mothering the Self. Mothers, Daughters, Subjects* så har modern i en europeisk-amerikansk kontext inte bara betraktats som ansvarig för det enskilda barnets utveckling (barnets själv) utan också för vilka slags samhälls medborgare hon fostrar och därmed även för hur morgondagens samhälle kommer att se ut: "Her task is to produce the good, well-managed self, which will uphold democracy" (2000:2). Lawler menar att denna vision om social ordning bygger på en exkludering och en "othering" av

mödrar som antas producera barn som kommer att utgöra ett hot mot den sociala ordningen. Särskilt ensamstående mödrar och mödrar ur arbetarklassen har varit måltavla för kritisk granskning och ställda mot medelklassens normer har de inte ansetts hålla måttet (jfr Skeggs 2000). 14 Definitionerna av "den goda modern" eller "det goda barnet" är också ett normativt vetande som produceras i specifika rumsliga, historiska och politiska sammanhang. Det är en kunskapsprocess och ett sanningsskapande där vissa mödrar definieras som 'goda' och andra som avvikande. Som Lawler (2000:3) framhåller är det heller ingen tillfällighet att dessa 'Andra' inte tillhör den vita medelklassen.

Kanske blir det extra viktigt att presentera sig så som Ayse gör inför en infödd 'svensk' kvinna och forskare? Flera gånger har jag frågat mig vad jag representerade för Ayse under vårt möte. Antog hon att jag betraktade henne som en mamma som förtrycker sin dotter? Antog hon att jag var, eller såg på mig själv som, en svensk, frigjord och jämställd kvinna långt bort från alla former av patriarkala ordningar? Även om 204 Ayse inte explicit talar om jämställdhet eller nämner den i allmän het positiva synen på jämlik, föräktenskaplig sexualitet som finns i Sverige sedan ganska lång tid, så förhåller hon sig troligen till denna diskurs. Samtidigt visar forskning att verkligheten kan vara en annan och att sexualiteten trots allt är bekönad med skilda konsekvenser för flickor och pojkar, i dagens svenska samhälle. Maria Bäckman diskuterar i sin avhandling hur synen på sexualitet har förändrats i Sverige under 1900-talet och hur denna förändring har påverkat samlevnads undervisningen i skolan. Bäckman visar hur genus, trots jämställdhetsidealen, fortfarande verkar som en strukturerande och, för kvinnors del begränsande, kategori för hur sexualitet tolkas och förstås. Samtidigt som flickor uppmuntrades till att lägga större vikt vid sin egen lust och njutning så var det paradoxalt nog just den lustfyllda sexualiteten, den som befinner sig bortom kärlekskraven, som bekönades som manlig (Bäckman 2003). 15 Viktigt att notera i sammanhanget är att Bäckman undersöker en i huvudsak vit, svensk medelklasskontext. Begränsande strukturella villkor för kvinnlig sexualitet är alltså *inte* en problematik som kan förläggas till de Andra.

Föreställningar om att svenska kvinnor är jämställda och fria eller åtminstone kräver jämställdhet finns närvarande i Ayses intervju. Vid något tillfälle när vi diskuterar relationer över kulturella gränser, säger hon att hon avrått sonen från att gifta sig med en svensk kvinna som han var förälskad i. Hon fortsätter med att förklara för mig att deras olika kulturella bakgrunder förmodligen skulle ha skapat konflikter och problem i relationen. Sonen skulle inte ha klarat av att leva med en svensk kvinna för hon skulle inte ha givit honom den "respekt" som han förväntar sig och båda skulle bli olyckliga. Ayse säger även att en "svensk kvinna" inte skulle klara av att leva med hennes son, som jag tolkar henne, på grund av hans kvinnosyn. Ayse uttrycker kanske ingen kulturessentialistisk syn på olikhet, däremot en syn som är beroende av tid, av en förändring som är linjär. Hennes argument är att Sverige har kommit så mycket längre när det gäller kvinnors frihet, men 205 att om femtio eller hundra år kanske kurderna har hunnit ifatt. 16 Återigen konstrueras alltså maskulinitet, i Ayses berättelse, som ett problem i relation till kvinnlig subjektivitet. 17

Sammantaget måste ämnesvalet för denna artikel, kvinnornas sätt att tala om sexualitet och mitt kunskapande, förstås mot bakgrund av vårt möte och de diskurser som min närvaro aktualiserade (jfr Brah 1995:151ff, Maynard 1995:20). Det finns därmed alltid en tvetydighet kring kvinnornas berättelser och hur de kan tolkas. Hur kan jag till exempel veta att Ayses sätt att berätta inte är en effekt av vad hon tror att jag förväntar mig? Hennes berättelser kanske i lika hög grad handlar om hennes syn på 'vita' medelklasskvinnor som om hennes syn på föräktenskaplig sexualitet?

Öppenhet

Vi är tillbaka i Ayses vardagsrum. Plötsligt hör jag mig själv fråga: "Varför tror du att det är så centralt det här med oskulden?" Min fråga hinner aldrig hänga särskilt länge i luften. Med bestämd röst nästan ropar Ayse ut sitt svar: "Det är inte centralt, jag tänker inte så". Jag envisas och fortsätter, mot bakgrund av vad hon sagt tidigare om kurder: "Men för många kurder så är det ju det." Ayse svarar, lite mer tveksam nu:

> *Det är inte centralt för mig, jag tänker inte så. Jag tänker att det är centralt att ha ett samvete. Om man har samvete och om man är öppen med sin partner som man ska dela livet med, det är helt okej, att barnen går och gör (har sex). Jag tror inte mina pojkar/dom vet att dom kan göra (ha sex) om dom tycker om varandra. "Okej, jag gjorde fel"/---/men jag säger (till barnen att säga), "vid den tiden hade jag honom". Det är bättre att han får höra det när han gifter sig, att få höra innan andra kommer och säger att "din flickvän eller din fru hade den här relationen", eller hur?*
>
> *J: att man ska vara ärlig*
>
> *P: ja, man måste det, annars, ja jag vet inte*

Min fråga tvingar Ayse att ta ställning ännu mer och tydliggöra vad hon menar. I citatet så framgår det att hon säger sig acceptera föräktenskapliga sexuella förbindelser samtidigt som hon uttalar en tanke om att det i någon mening "är fel" och att sådana handlingar ska tillstås och erkännas. Från att beskriva det godtagbara i att pojkar har sex med någon de tycker om så glider nästa mening över i en kvinnlig position som måste bekänna sina eventuella sexuella 'misstag' för en blivande man, "vid den tiden hade jag honom", innan andra avslöjar henne, "din flickvän eller din fru hade den här relationen". Ayse talar här om vikten av att ha samvete och om att vara öppen och länkar dessa begrepp till föräktenskaplig sexualitet. Tidigare har även begreppet ansvar visat sig vara kopplat till sexualitet. Vad betyder då samvete, ansvar, och öppenhet i praktiken för henne som mamma? Hur gör Ayse för att lära sina barn dessa egenskaper? Och hur gör hon för att på bästa sätt hantera de värden som står på spel, i det här fallet oskulden och sexualiteten och den betydelse de har för hur hon uppfattas och bedöms som mamma? Utan att jag ställt någon specifik fråga säger Ayse:

> *Men om du säger: "Okej, tänk dig för. Du ska gifta dig, du ska ha en familj,/---/du måste vara öppen med din man eller din fru, du måste tänka med samvetet och med hjärtat, annars kan du inte leva med henne eller honom." Det är det bästa man kan ge till barnen: "Ja, det påverkar andra, jag ska inte göra det", "ah det påverkar min mamma om jag gör så, min mamma"/---/. Annars dom gör, alla kurder, dom går och flickor och har sex och/---/sjukhuset och kommer och gifter sig igen, dom är flickor och dom har inte gjort*
>
> *J: alltså dom ordnar en mödomshinna*
>
> *A: ja dom ordnar*
>
> *J: opererar sig*
>
> *A: dom opererar sig, men vad betyder det? Kan man operera sig i hjärtat? Om du går med din man och sover med honom, hur* 207 *ska du säga till honom att jag gjorde det med den, med den, med den, alla andra? Hur ska du säga? Hur ska du svara? För mig, det bästa sättet dom kan, om dom vill (ha sex), då gör dom. Men om dom vill gifta sig, att dom säger att "jag gjorde med den, jag gjorde med den, jag gjorde med den". Att mannen vet vem som har haft sex med henne innan, förstår du? Att bli öppen*
>
> *J: att inte smussla*
>
> *A: ja, men om hon säger att det är jätteviktigt/---/gå och gör då, men inte sy. Inte gå och operera sig igen. Säg till din kompis som du ska dela livet tillsammans med, säg till honom att jag gjorde det, okej det var fel, men jag gjorde det. Jag var svag men vad ska jag göra (skrattar). Är det inte så, jag tänker så, jag vet inte. Jag säger till min dotter också, tänk dig för. Om du tycker det är jätteviktigt gå och gör, men om du gör tänk på att du ska säga till din kompis som du vill gifta dig med. Du ska inte göra något annat, du ska säga att jag gjorde det annars har du hela tiden nånting i hjärtat och ont i hjärtat. Du känner någonting, att du inte gjorde bra/---/jag vet inte, det tänker jag, jag vet inte.* 18

Ayse säger att hon ger barnen full frihet att själva bestämma över sin sexualitet men vill att de ska tänka på "att andra blir påverkade" eller att deras handlingar kan slå tillbaka på henne som mamma. Men, det är inte ett kollektiv som ska övervaka att gränserna upprätthålls utan individen själv. Genom en rad retoriska frågor som redskap försöker Ayse utrusta sina barn med självkontroll och självdisciplin. Istället för att tala om oskuldens bevarande talar hon retoriskt om öppenhet, samvete, hjärta och ansvar i relation till föräktenskaplig sexuali tet. På så vis underkommunicerar hon oskuldens 'traditionella' koppling till renhet och ärbarhet till förmån för värden som har en mer positiv laddning i det svenska samhället. Och istället för att låsa fast dessa betydelser vid en kvinnlig sexualitet så har jag tidigare tolkat henne som att hon vill utvidga denna syn till att även omfatta den manliga sexualiteten.

Ayse ifrågasätter oskuldens betydelse och hon förhandlar sexualitetens gränser i relation till både manligt och kvinnligt genus. Samtidigt återskapar hon en normativ ram för (hetero)sexualiteten och hon ruckar inte på föreställningen att en restriktiv föräktenskaplig sexualitet är önskvärd. Genom att både ge frihet och samtidigt sträva mot total öppenhet och 'genomskinliga relationer' blir, paradoxalt nog, utrymmet för föräktenskapliga sexuella kontakter begränsat. Enligt Ayses sätt att resonera hamnar varje sexuell erfarenhet på ett räkningskonto. Och en dag ska räkningarna redovisas och betalas. Genom kravet på transparens tycks en syn på sexu-ella relationer som något privat och personligt långt borta. Samtidigt skulle man kunna förstå denna önskan om en restriktiv sexualitet som en effekt av att sex betraktas som något av det mest privata. Just för att sexuella handlingar betraktas som något privat och personligt bör man endast ha sex med ett fåtal personer. Fram träder hur som helst en kropp som i någon mening förbrukas genom användning.

Ayses sätt att resonera kring en sexualitetens ekonomi gör att jag plötsligt får syn på mig själv. Det sker på samma sätt som när mitt eget agerande i intervjuandet belyser några av de stereotypa uppfattningar om både kurder och muslimer som Ayse och Müge tvingas förhålla sig till. Den där klumpiga frågan om 'oskulden och kurderna' är redan ställd. Den som röjer just de föreställningar jag vill nå bortom. Den som avslöjar både min egen undran inför, och min egen förväntan om, att befinna mig i ett 'främmande' sammanhang. Men samtidigt är det omöjligt att komma runt det faktum att den sexuella ekonomin och den redovisningsplikt som Ayse talar om faktiskt *är* mig främmande. Jag kan inte låta bli att undra över det önskvärda i att blivande partners får full vetskap om och inblick i varandras sexuella historia. Jag konstaterar detta trots att jag är medveten om att jag med denna ståndpunkt både skapar en specifik subjektsposition åt mig själv och skriver in en skillnad mellan mig och Ayse i synen på sexualitet. Jag vet att min outtalade fråga ligger nära en normativ hållning. Kan man överhuvudtaget påstå att det 209 är bättre att ha sexuella erfarenheter före äktenskap ingås? Är ett vidlyftigt och privat sexualliv bättre än ett försiktigt, restriktivt och öppet?

Det är i ögonblick som dessa det slår mig i vilken utsträckning som våra positioner kan vara både lika och olika (här avser jag både relationen mellan mig och de olika kvinnorna och kvinnorna i relation till varandra). Om forskning inte ska stanna vid att reproducera en vit medelklass som norm och muslimska kvinnor som en enhetlig kategori måste den vara öppen för de eventuella skillnader som finns mellan kvinnors skilda villkor och möjligheter, även om konsekvenserna ibland blir att också skillnader reproduceras.

Muslimska kvinnor positioneras ibland inom *samma* diskursiva kontexter men intervjuerna med Ayse och Müge illustre rar hur de också befinner sig i olika. Ayse säger till exempel att hon vill ge sin dotter ett utrymme som Müge saknar. De kan av andra tillskrivas positionerna 'muslim', 'kvinna', 'mamma' och 'dotter'. Men de kan också uppenbarligen välja att opponera sig mot de diskursiva menings sammanhang som kopplas till dessa kategorier.

Men det som framför allt intresserar mig i just denna diskus sion är hur genus och makt strukturerar sexuella relationer och till vems fördel relationen verkar. Hur ser villkoren för sexualitetens organisering ut i relation till genus? Även om Ayse vill fostra sina barn till självständiga individer med full frihet så agerar hon i en kulturell kontext, som inte bara dömer dottern i händelse av föräktenskapliga sexuella kontakter, utan även henne själv, "det påverkar min mamma". När villkoren blir synliga framträder också moderskapet som reglerande institution. Den "öppenhet" som Ayse talar om är något som hon vill lära sina barn. Hon strävar efter en öppen kommunikation med dem, och hon säger att hon inte vill "gå och höra ute" vad barnen gör. Öppenheten kan tolkas som en slags strategi för att försöka reglera barnens sexuella aktiviteter i önskad riktning. Hon är dessutom medveten om sin egen roll som förebild. Den öppenhet hon talar om beskrivs som ömsesidig i deras relation:

210

> *Dom ser hela tiden mamma, dom ser inte pappa, pappan är inte hemma, mest är dom med mamma. Mamma måste vara en bra förebild. Till exempel om jag gör nånting fel, okej, alla gör fel. För två år sedan började jag det här jobbet. Jag gick på en fest, en vårfest/---/dom (arbetskamraterna) går dit och sitter tillsammans och dricker. När jag gick dit, det var inte mitt ställe. Som jag måste vara. Och jag ångrade mig. Jag gjorde inget fel, men att jag var där, det är fel, för jag skulle inte vara där. Sen när jag kom hem sa jag till dom: "kom, igår gick jag till det här mötet, vi hade möte där, alla kompisar. Men det var inte ett bra ställe, jag skulle inte vara där, jag ångrade mig och jag vill att ni ska veta att det var så." Min stora son, min andra (son), jag måste säga till dom. När jag säger så kommer dom och säger "vi gjorde så, det var fel, men vi gjorde så." Om jag säger "gör bra gör bra", dom tror inte att du är öppen med dom. Du ska visa att du är som du säger, som du gör, inte som du säger. Jag ska säga och göra samma sak. Visa nånting och säga nånting annat, det är inte bra*

Hennes vilja att få barnen att känna samvete och ta ansvar (på rätt sätt) inkluderar självkontroll och självrannsakan för egen del. Hon redovisar för barnen och ber dem om ursäkt trots att hon, som hon formulerar det, inte gjort något fel. Det kan utöver att vara ett effektivt redskap i fostran av barnen också vara en strategi som gynnar henne själv. Genom att vara öppen och redovisa eventuella 'misstag' så undanröjer hon misstankar och rykten som annars skulle kunna uppstå därför att någon utan hennes vetskap iakttagit henne, något som hon har personlig erfarenhet av. Därmed minskar hon risken för att bli utsatt för andras sanktioner.

Jag skulle vilja påstå att Ayses strävan efter öppenhet och hennes anammande av en restriktiv sexualitet måste förstås inom en specifik kontext. Det är kännbart vilken relevans begrepp som plats och lokalitet har för Ayses möjligheter och begränsningar att modra. Vid något tillfälle säger hon: "Jag lever inte i Sverige, jag lever i Kurdistan". Som jag påpekade inledningsvis förhåller hon sig till en specifik patriarkal ordning 211 där flickors position är betydligt mera utsatt än pojkars. Det är en ordning som gör skillnad på flicka och flicka och där förväntningar på vissa invandrarflickors oskuld framstår som ett villkor idag avlägset för flertalet andra ungdomar som lever i Sverige.

Som Marianne Gullestad uppmärk sammar så betyder inte senare års fokus på globalisering, transnationalism och bejakandet av rörelse och förändring att begrepp som lokalitet har förlorat sin mening, eller att kulturell variation inte längre existerar. Snarare vill hon betona att det är den kulturella aspekten av dessa förändringar som måste undersökas och belysas (Gullestad 1992:13). Hon menar att det finns en tendens att betrakta kulturer som antingen stabila eller full ständigt flyktiga. Vad vi behöver är istället perspektiv som tillåter oss att undersöka både kulturella värdens stabila former och deras förändring men framförallt de *förhandlingsprocesser* som pågår i vardagligt liv (Gullestad 1992:18).

En intressant fråga utifrån Gullestads resonemang är just hur kvinnor positionerar sig i relation till dominanta diskurser. Hur återinskriver, omtolkar och utmanar de betydelser och meningssammanhang? Shahidian menar exempelvis att varken den egna gruppens eller majoritetssamhällets normer är totalt konstituerande för identiteten utan att män och kvinnor konstruerar och utmanar genusordningar genom att kritiskt tillägna sig sitt förflutna på nytt och genom att omdefiniera vad som finns tillgängligt i majoritetssamhället. Utifrån ett sådant resonemang så kan man selektivt kombinera 'traditionella' normer och värden med 'moderna' möjligheter för att förbättra sina positioner genusmässigt och sexuellt (Shahidian 1999:192).

Är det inte just en sådan omtolkning av sexualiteten som Ayse gör i sin intervju? Hon gör motstånd mot en 'traditionell' patriarkal institution (oskuldskravet) och laddar istället en restriktiv sexualitet med positiva och individualistiska värden. På så sätt tolkar jag Ayse som att hon gör sitt bästa för att även svara upp mot de krav som omgivningen ställer på en mamma att fostra 'acceptabla' döttrar. Och, det finns 212 en avgörande skillnad mellan dessa olika sätt att försöka kontrollera föräktenskaplig sexualitet: Hon överlämnar det av görande beslutet till dottern.

Förhandla frihet med ansvar

Någon vecka efter mitt samtal med Ayse återser jag 20-åriga Müge på ett café i Stockholms innerstad. Det är andra gången vi ses och den tredje närvarande är inte längre lika nära. Müge kan sägas utgöra en potentiell mottagare för de värden som Ayse som mamma vill förmedla till sina barn: *Frihet, ansvar, samvete, hjärta* och *öppenhet*. Jag har visat hur det i Ayses tal finns en konflikt mellan individens frihet och hur hon beskriver kollektivets krav och förväntningar och enligt min mening är det i utrymmet emellan dessa båda positioner som begreppen ansvar, samvete och hjärta får sin betydelse. Även i Müges intervju framträder en koppling mellan frihet och ansvar och en spänning i relation till yttre villkor. Det framkommer bland annat i följande citat där Müge återger vad hennes pappa brukar säga:

> *Vad du än gör med ditt liv, gör det alltid för din skull och tänk inte på oss, men du ska alltid ha i tanken vad andra kommer att säga om dom får höra nåt/---/Han säger jämt, även om det är okej för mig: "tänk vad omgivningen skulle säga". Han vill inte att det ska startas något rykte om honom, att de tänker "vilken dålig pappa hon har".*

Hur ska Müge kunna följa uppmaningen att både prioritera sin egen röst och sin egen vilja och samtidigt göra det som förväntas av andra? Citatet uttrycker en förväntan som i sig är en paradox, en konflikt mellan individuell frihet och kollektivt ansvar. Fram träder, om än outtalat, en föreställning om att kvinnlig föräktenskaplig sexualitet är problematisk och kan resultera i ryktesspridning som får konsekvenser. Müge uttrycker också en slags medvetenhet om att rykten kan påverka familjens sociala relationer i en vidare bemärkelse:

213

> *Så här kan man säga att även om min pappa är väldigt öppen mot saker och ting, han säger till mig, visst det är klart du ska tänka som en svensk ibland, men du ska aldrig glömma bort var du kommer ifrån. Men som sagt även om han är väldigt öppen så spelar omgivningen stor roll i ens liv och om nån skulle se mig med en pojkvän, dom skulle tänka: Vet hennes mamma om det eller pappa om det, och gå fram till pappan och berätta vad dom har sett. Vad gör det? Det förstör min relation med min pappa*

Precis som Ayses dotter talar hon om att risken för ryktesspridning utgör ett villkor som i sig reglerar kvinnlig sexualitet och oskuld. Müge berättar till exempel att bara några dagar innan vårt möte så attackerades hennes mamma verbalt av en annan kvinna i närområdet som påstod sig ha sett Müge ute klockan tre på natten. Hon berättar att ryktesspridning har sin egen speciella logik och att även flickor som inte haft sex kan utsättas för rykten (jfr Eldén 2003, se även Forsberg 2005). 19 Framförallt, menar hon, är det som ung tjej man måste vara försiktig. Samtidigt är detta en situation som hon inte accepterar det minsta. Hon tar tydligt avstånd när hon förklarar sin egen syn på saken: "om jag kan tänka mig att ligga med någon, då skulle jag. Det måste kännas rätt i hjärtat. Om min familj inte accepterar det, det är ju upp till dom". Müge tar framför allt fasta på den första raden i pap-pans uppmaning som innebär att hon alltid bör göra saker för sin egen skull. Här blir hjärtats röst en väg till individuell frihet snarare än till kollektivt ansvar. Hon är med andra ord inte beredd att helt rätta sig efter

föräldrarnas önskningar. Samtidigt beskriver hon en stor förändring i sitt eget liv och hur hon genom förhandlingar och ansvar lyckats få en betydligt större personlig frihet. Hon berättar en historia om en flicka som skaffade egen bostad när hennes föräldrar var på semester:

> *Pappan kommer tillbaka, han ser att hon har flyttat hemifrån så han åker hem till henne, förstör allt hon äger, då blir han arresterad av polisen. Men jag kan förstå honom. Jag kan förstå* 214 *honom så här, att hon inte säger till honom att hon ska flytta hemifrån, att hon bara tar sina saker och går. Man behöver kanske inte be om tillåtelse, man måste ta ansvar, man måste säga till sin mamma och pappa: Jag vill flytta hemifrån och jag kommer att göra det, acceptera om du vill eller inte men det här är mitt liv. Så kan man säga. Istället för att du ska gå hemifrån och inte bry dig om din familj, familjen är något man alltid kommer att vända tillbaka till.*

Müge säger att det är mycket viktigt "för muslimer" att "familjen håller ihop". Hon säger att hon vill att föräldrarna "ska lita på" henne. En strategi Müge själv använt för att tänja på gränserna är att "tjata" och argumentera och att långsamt flytta fram sina positioner.

> *Pappa han var alltid så här, han ville alltid bara se rakt fram, han brydde sig inte om vad jag sa, han brydde sig inte om vad mamma sa. Han sa "nej, du får inte gå ut, hon får inte träffa killar, hon ska inte dricka, hon ska inte röka, hon ska bara vara hemma". Vad fick jag göra? Jag fick tjata, jag fick sitta och prata med honom. Första gången jag skulle gå ut, då sa jag: "men du får den personens hemnummer så kan du prata med mamman eller pappan så att du verkligen vet att jag är där". Och det fick honom att tro på mig. Sen när jag började gå ut på krogen då sa jag: "Jag går med den och den personen och jag kommer säkert vara hemma vid två tre tiden". Då brukade han fråga: "ska du dricka?", "Ja, kanske en cola eller kanske nån öl". "Okej" säger han,/---/när jag är ute så kan jag ringa hem till honom och säga "men pappa jag tror att det blir senare för det verkar som dom inte vill gå ut än, är det lugnt?", "Okej" säger han. Så på så vis fick jag tjata och*
>
> *J: lyckades förhandla fram nån slags frihet*
>
> *H: ja istället för att jag skulle sticka hemifrån så fort jag kände för att gå ut, så ville jag hellre göra det här. Dom ska tro och lita på mig. Jag tycker så här, jag frågar alltid pappa, "får jag gå ut? Han frågar "vem ska du gå ut med"? Med den och den personen "okej" säger han, "vad ska ni göra"? Vi ska gå ut och festa lite,* 215 *"ja men gör det visst". Istället för att säga "men jag ska gå hem till", men egentligen är jag hemma hos kanske en kille och jag är ute och festar och dricker, han säger jämt så här "ta inte nån drink eller nåt från nån du inte känner".*

Müges förhandlingar med familjen handlar här dock inte ut talat om sexualitet utan om rörelsefrihet. Den öppenhet kring sexuella kontakter som Ayse strävar efter att lära sina barn i relation till en blivande partner är inte aktuell enligt Müge. Hon säger att hennes föräldrar förväntar sig att hon förvaltar en ordning om total sexuell återhållsamhet förkroppsligad i oskulden. Müge själv talar därför inte om öppenhet i relation till sin egen sexualitet. Hon säger emellertid att hon inte kommer att kräva av sin egen dotter att hon ska vara oskuld fram till giftermål. Hon tycker att det är alldeles för "hårt" att unga människor ska tvingas leva helt i celibat, inte minst med tanke på att kvinnor gifter sig allt senare och prioriterar studier och utbildning innan äktenskap ingås. Men även om Müge inte själv talar om öppenhet så finns i hennes intervjuer exempel på att föräldrarna söker en slags transparens och att hon från sin dotterposition upplever den som en form av kontroll. Samtidigt som hon strävar efter att ha goda och nära relationer till sina föräldrar genom att ta ansvar, så har hon därför strategier för att upprätthålla gränser kring sin personliga integritet. Och om öppenhet inte är möjligt, vad är då alternativet?

Hemligheter

Motsatsen till öppenhet är slutenhet eller varför inte hemlighet. Att dessa två begrepp står i förbindelse med varandra är nog självklart för de flesta. De är antiteser och utgör varandras motsatser på så sätt att de definierar och förutsätter varandra (jfr Nylund Skog 2002). 20 Men hur förhåller sig öppenhet och hemlighet till varandra i kvinnornas berättelser? Hur framträder hemligheter och vilken funktion har de? Och vad är det man hemlighåller?

Som jag skrev tidigare så har den ökande betoningen på individualism också föreslagits resultera i ett gap "mellan realitet och ideal, handlingar och förväntningar" (Shahidian 1999:191). Detta belyser samtidigt de svårigheter som kvinnorna ställs inför när de ska hantera den konflikt som finns mellan individualism och anpassning till de rådande villkoren. Om Müge

följer sitt hjärta och inleder en sexuell relation, kan hon då fortfarande vara *öppen* och stå för sin handling? Om Müge tar sitt *ansvar* och väntar med sex, mot sin egen vilja men av hänsyn till andra, kan det då kallas frihet och självständighet? Och vilket av ovanstående val ska Ayses dotter göra för att Ayse ska framstå som en bra mamma? Müge berättar om en händelse som ligger några år tillbaka i tiden då hon valde att följa sitt hjärta. Hon träffade en turkisk kille på Internet och rymde hemifrån i hemlighet:

> *Så hoppar jag in i en taxi, åker till bussterminalen och köper en biljett till hans hemstad. Så är jag borta i fyra dagar sen får dom reda på att jag är där, min familj. Sen kommer min systers man och mamma ner dit och jag tänkte nej nu kommer dom säkert att säga till mig att dom aldrig mer vill träffa mig, jag har förrått dom och, jag är en förrädare, och går bakom ryggen på dom, min mamma kramade om mig och sa att hon älskade mig jättemycket och ville att jag skulle komma hem, jag tänkte ja hon lurar mig (skrattar) hon lurar mig, det är nånting på gång, så vi satt och pratade i flera timmar och jag kände själv, jag vill inte vara här, för han och jag hade också så olika kulturer, hans familj hade slöja och bad till Gud fem gånger om dagen och dom var väldigt väldigt religiösa jämfört med oss. Och hans familj ville inte ha mig för att jag var för öppen, att jag kunde prata om sex öppet, att jag kunde sitta med en kille utan att nån annan var med, ja dom tyckte att det var fel av min pappa, att han inte kontrollerade mig och så där.*

Müge berättar att när hon blir omfamnad av sin mamma far en massa tankar runt i hennes huvud. Hon vet att hon har brutit mot en regel, och hon tänker att det kan få konsekvenser. För ett ögonblick kunde hon till och med föreställa sig att 217 hennes egen familj kanske skulle överge henne. Å ena sidan kan man se Müges tolkning i situationen som att hon införlivat en diskurs som beskriver och positionerar hennes egen familj som det största hotet mot hennes egen frihet. Å andra sidan framgår det längre fram i samtalet att hon faktiskt ställdes inför en situation där hon tvingades välja mellan pojkvännen och att bli övergiven av sin egen familj:

> *Så vi kom tillbaka hit till Sverige, min pappa vägrade prata med mig faktiskt så jag kramade om honom och bad om förlåtelse, då sa han så här till mig, tänk det här som en semester som du har gjort, men gör aldrig om det, sa han, för då kommer jag aldrig någonsin och hämtar dig tillbaka, om du jättegärna vill gå tillbaka till honom, så där är dörren, sa han till mig, men du kommer absolut inte att träffa mig igen.*

Det är emellertid värt att notera att Müges tolkning av händelsens möjliga följder föregick hennes erfarenhet av att faktiskt möta eller ställas inför sådana konsekvenser. Men det är också möjligt att se hennes tolkning som ett uttryck för hennes införståddhet med de villkor hon tror gäller för henne. Hemligheter blir ett sätt för kvinnorna att hantera motsättningarna mellan individuell frihet och personligt ansvar beroende på hur den kvinnliga sexualiteten betraktas. Men om en liberal syn på kvinnlig föräktenskaplig sexualitet är problematisk för Müges föräldrar så var istället mannens religiositet den faktor som hon själv fann mest bekymmersam. Müge berättar att hennes familj till slut ändrade uppfattning och gav sin tillåtelse till äktenskap, Vid det laget hade dock Müge redan kommit fram till att hon inte ville gifta sig: "jag ville inte heller ha honom för jag tänkte att det skulle vara jättejobbigt att vara gift med en så religiös man".

Även etniciteten har, enligt Müge, betydelse för föräldrarnas godkännande. Hennes föräldrar vill att hon ska gifta sig med en man som har samma kulturella bakgrund som hon själv och hon säger att de inte "accepterar någon invand-rare". Om hon skulle inleda en relation med en man som inte kommer från Turkiet så skulle hon få hålla det hemligt. 21

218

Även Ayse som talar så mycket om öppenhet berättar att hennes dotter har "dubbla garderober" och förklarar att hennes man inte accepterar vare sig hennes eller dotterns kläder. Den dag jag träffar henne i hennes hem är hon klädd i en lång och lätt utsvängd jeanskjol som sitter ganska tajt och en kortärmad blus. Hennes dotter har tajta jeans och en tröja. Och hon säger att innan hennes man och äldste son kommer tillbaka från Turkiet imorgon kväll så kommer dottern att ta på sig andra kläder som döljer mer av kroppen. Ayse berättar att hon genom sitt arbete kommit i kontakt med många ungdomar som byter kläder mellan hemmet och skolan som en strategi för att både kunna tillfredsställa familjens krav men också den egna viljan. Själv vill hon inte pressa sin dotter till att "ha två karaktärer". Samtidigt säger hon att dottern måste dölja sig för pappan för att undvika bråk.

Hemligheter kan i vissa lägen uppmuntras av föräldrar, åtminstone inte motarbetas. Müge berättar att efter rymningen så kom hon närmare sin mamma och att mamman ibland får ta del av hennes hemligheter:

> *Min mamma, jag kan sitta och prata om allt med henne, jag kan verkligen berätta för henne om jag är kär i den killen eller att jag har blivit förälskad, om jag är tillsammans med en kille. Hon säger, ibland kan hon säga "men tänk på vad din pappa skulle säga, om han får reda på det här", men hon har inte gjort nåt åt saken även*

om hon vet att jag har varit tillsammans med en kille. Hon har inte gjort nåt, men hon vet att jag har varit ute med honom, att vi åt middag. Men hon ville aldrig träffa honom för då skulle hon känna sig delaktig i det här, synden.

Samtidigt säger hon att även hennes pappa har viss vetskap om vad som försiggår: "Dom vet att jag dricker, att jag röker också, dom vet att jag har haft pojkvänner, det vet pappa också, men han har inte sagt nåt". På flera sätt påminner detta om hur Shahidian (1999:211) utifrån sin undersökning av förhållanden i den iranska diasporan i Kanada resonerar om hur tystnader och hemligheter kan användas som medvetna strategier. 22 Par som är intima med varandra före äktenskap 219 ingås kan försöka dölja detta för sina familjer. Andra familjemedlemmar kan vara medvetna om hur realiteten ser ut men låtsas vara ovetande. De kan också understryka diskretion. Shahidian menar att det viktigaste är att inga rykten uppkommer och sprids, att vetskapen stannar inom familjen och inte når fram till utomstående. Föräldrakontroll av döttrars sexualitet kan därför ofta fungera mer som att upprätthålla en slags "peace of mind" än utgöra en verklig reglering av döttrars sexuella erfarenheter.

Att följa sitt hjärta

Att följa sitt hjärta är en fras som återkommer i både Ayses och Müges intervjuer. 23 Att följa sitt hjärta innebär att lyssna inåt, på kroppen och framför allt på samvetet. Det ska "kännas rätt" och den känslan ska vara vägledande för hur man sen väljer att handla. Vad som känns rätt och följaktligen enligt denna logik *är* rätt när det handlar om kärlek och sexua litet kan dock skilja sig åt om man är en ung förälskad sjuttonåring eller om man är en fyrtioårig kvinna med ansvar för att fostra 'acceptabla' döttrar. Ayse kopplar i första hand hjärtsymboliken till ansvar och samvete och att göra rätt till en kollektiv kontext. Hennes förhoppning är förmodligen att hjärtat ska hjälpa barnen att begränsa sina sexuella utsvävningar, att väga fördelar mot nackdelar och begrunda konsekvenser. I Müges berättelse används hjärtat däremot mer som en möjlig väg till individuell frihet och för att kunna överskrida gränser.

Avslutningsvis vill jag nu dra samman olika trådar i artikeln genom att påminna om hur både Ayse och Müge valt att förhålla sig till sitt eget handlingsutrymme. Hela inter-vjun igenom pendlar Ayse mellan olika positioner där både moderskapet som reglerande institution och hennes egna erfarenheter av att överskrida dessa förväntningar blir synliga. Hon förhåller sig aktivt. Hon definierar sin egen ståndpunkt men försöker även balansera de krav som finns på henne som mamma. Hon framställer sig själv som ett objekt för strukturerna 220 men också som ett subjekt som utövar motstånd. På ett snarlikt sätt visar Müge vid flera tillfällen under vår samvaro att hon långtifrån är villig att villkorslöst foga sig i familjens krav. I kontrast till den orientaliserande diskurs som ut målar muslimska kvinnor som underordnade och kontrollerade av sin familj väljer hon att inför mig, och kanske även inför sig själv, betona sin egen självständighet och familjens liberala hållning. Andra gånger låter hon det märkas att familjen har förväntningar om anständighet och återhållsamhet som också tillhör hennes vardag som ung och ogift kvinna.

Deras strävan mot subjektivitet tar plats som ett motstånd mot det myller av bilder som omger kvinnorna som 'muslimska kvinnor'. Kvinnorna vill t.ex. inte framstå som offer för sina kulturer eller som offer för mäns kontroll. De förhöll sig tydligt till negativa föreställningar om muslimska flickor och vår osynliga samtalspartner, den tredje närvarande, ställde frågor som kvinnorna besvarade och jag noterade. De förhöll sig till massmedias bilder av hedersmord, förtryckande patriarker och kuvade flickor, och till ideal som självständighet, frihet och oberoende. Någonstans mitt i detta brus befinner de sig och det var den platsen de försökte lokalisera för mig. Kanske antog de att jag redan hade en klar bild av vilka de var och hur deras liv såg ut. En effekt av min närvaro var hur som helst att Ayse och Müge inledningsvis var försiktiga med att berätta om kontroll, förmodligen av rädsla för att de, och sedan jag, skulle bekräfta rådande stereotyper. För när jag skriver om kvinnorna så deltar jag i konstruktionen av både min egen och deras subjektspositioner, något som blir särskilt problematiskt om jag skriver om dem på ett sätt som riskerar att bekräfta och förstärka en stereotyp bild (Alcoff 1991:9, 21, jfr Bhavnani 1995:30). 24 Det betyder dock inte att forskare ska konstruera romantiserande analyser av kvinnor som ofta befinner sig i underordnade positioner. Men man måste reflektera över huruvida man skildrar kvinnor som maktlösa och helt utan agens och på så sätt reproducerar stereotypa uppfattningar (Bhavnani 1995:30).

221

Som jag har visat så innebar intervjusituationen uppenbarligen möjligheter för kvinnorna att inta positioner där de kunde artikulera aspekter av sig själva som inte är alldeles oproblematiska. De utrycker tankar och åsikter som de menar inte alltid är accepterade av andra i deras nära omgivning. Med andra ord ger de röst åt den del av subjektiviteten som annars kan ta form som hemligheter och tystnader.

Till sist är det därför viktigt att påpeka att *olika* maktordningar har relevans i kvinnornas liv. Men både Ayse och Müge gör motstånd mot såväl patriarkala kulturella mönster som mot orientaliserande diskurser. Samtidigt reproducerar och förstärker de vissa ordningar när det gäller genus och sexualitet. I den här artikeln har jag visat att deras positioneringar dels är formade av att de agerar i relation till specifika förväntningar som villkorar och begränsar kvinnlig föräktenskaplig sexualitet, dels av att de lever i det svenska samhället med annan kulturell bakgrund. Egentligen är det inte förvånande att individer både intar och tilldelas posi tioner i relation till olika maktordningar beroende på social och kulturell kontext. Men ibland, när tillskrivningarna och de negativa identiteterna blir tillräckligt starka, förtjänar detta ändå att understrykas. Det går inte att generalisera kring vilka maktordningar eller organiseringsprinciper som är mest centrala för muslimska kvinnors identitetsskapande eller vilken/vilka som är mer underordnade. Etiketter som ursprung, etnicitet eller religion är överhuvudtaget analytiska redskap som bör användas med försiktighet.

Jag vågar dessutom påstå att moderskapet så som det är konstruerat i de flesta kulturella sammanhang är motsägelsefullt och konfliktfyllt även för kvinnor utan erfarenheter av vare sig islam eller migration. Det är till exempel snarare regel än undantag att mammans position framhävs och betonas i relation till barnen, jämfört med pappans. En tyngre ansvarsbörda vilar på mödrars axlar i kombination med att de ideal som mödrar förväntas infria ofta är patriarkala institutioner. Feministisk forskning i västerländska kontexter har grundligt utforskat på vilka sätt modersrollen underminerar kvinnors 222 subjektivitet och producerat känslor av skuld, otillräcklighet och ambivalens (se t ex Rich 1977, Elwin-Novak 1999).

Shahidians tankar om att migrerade mödrar har "två grupper" som de relaterar till kan av det skälet framstå som alltför dikotomiserande. Genom att ta ett sådant antagande som utgångs punkt riskerar analysen att alltför mycket betona betydelsen av nationellt ursprung – på bekostnad av andra faktorer som till exempel klass, utbildning och graden av religiositet – vilka har betydelse för hur genus och sexualitet konstitueras i relation till varandra. I min analys har det framgått att nationellt och kulturellt ursprung visst har betydelse för moderskap och dotterskap. Men det hindrar inte att även andra faktorer och andra gränsdragningar spelar en väsentlig roll för hur det är möjligt att vara såväl mamma som dotter.

Litteratur

- Akpinar, Aylin 2003. The honor/shame complex revisited: violence against women in the migration context. I: *Women's Studies International Forum*. Vol. 26, Issue 5, September-October 2003, Pages 425–442.
- Alcoff, Linda 1991. The problem of Speaking for Others. *Cultural Critique* (Wint 1991–92):5–32.
- Bhavnani, Kum-Kum (1994) 1995. Tracing the Contours. Feminist Research and Feminist Objectivity. I: Haleh Afshar and Mary Maynard (eds.). *The Dynamics of 'Race' and Gender. Some Feminist Interventions.* UK, USA: Taylor & Francis Ltd.
- Brah, Avtar (1994) 1995. 'Race' and 'Culture' in the Gendering of Labour Markets. South Asian Young Muslim Women and the Labour Market. I: Haleh Afshar and Mary Maynard (eds.). *The Dynamics of 'Race' and Gender. Some Feminist Interventions*. UK, USA: Taylor & Francis Ltd.
- Bäckman, Maria 2003. *Kön och känsla: samlevnadsundervisning och ungdomars tankar om sexualitet.* Göteborg; Stockholm: Makadam. (Diss)
- Cindoglu, Dilek 2000. Virginity Tests and Artificial Virginity in Modern Turkish Medicine. I: *Women and Sexuality in Muslim Societies*. Ilkkaracan, Pinar (ed.).
- Ekström, Simon 2002. *Trovärdighet och ovärdighet. Rättsapparatens hanterande av kvinnors anmälan av våldtäktsbrott i Stockholm 1946–1950*. Hedemora: Gidlund. (Diss) 223
- Eldén, Åsa 2003. *Heder på liv och död: våldsamma berättelser om rykten, oskuld och heder.* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. (Diss)
- Elvin-Nowak Ylva. 1999. *Accompanied by guilt modern motherhood the Swedish way.* Stockholms Universitet: Department of Psychology. (Diss)
- Farahani, Fataneh 2006. Diasporic Narratives on Virginity," in *Muslim Diaspora, Gender, Culture and Identity*, ed. Haideh Moghissi. London: Routledge.
- Forsberg, Margareta 2005: *Brunetter och Blondiner. Om ungdom och sexualitet i det mångkulturella Sverige.* Göteborgs universitet: Institutionen för socialt arbete. (Diss)
- Gullestad, Marianne 1992. *The Art of Social Relations. Essays on Culture, Social Action and Everyday Life in Modern Norway.* Oslo: Scandinavian University Press.
- Holm, Birgitta 1993. *Modrande och praxis. En feministfilosofisk undersökning.* Göteborg: Institutionen för filosofi, Univ.
- Hvitfelt, Håkan 2001/1998. Den muslimska faran. Om mediebilden av islam. I *Mörk magi i vita medier. Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism*, red Ylva Brune. Stockholm: Carlssons.
- Khan, Shahnaz 2002 (2000). *Aversion and Desire. Negotiating Muslim Female Identity in the Diaspora.* Toronto: Women´s Press.

- Lawler, Steph 2000. *Mothering the Self. Mothers, daughters, subjects*. London & New York: Routledge.
- Martin, Denise-Constant 1995. The choices of Identity. I *Social Identities* vol 1, 1:5–20.
- Maynard, Mary 1995 (1994). 'Race', Gender and the Concept of 'Difference' in Feminist Thought. I: Haleh Afshar and Mary Maynard (eds.). *The Dynamics of 'Race' and Gender. Some Feminist Interventions*. UK, USA: Taylor & Francis Ltd.
- Mernissi, Fatima 2000. Virginity and Patriarchy. I: *Women and Sexuality in Muslim Societies*, ed. Pinar Ilkkaracan. A Publication of Women for Women's Human Rights, New Ways.
- Mernissi, Fatima 2003. The Meaning of Spatial Boundaries. I: *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*, eds. Reina Lewis & Sara Mills. Edinburgh University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade 2003 (1988). "Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses." In: Lewis, Reina & Sara Mills (eds.), *Feminist Postcolonial Theory. A reader.* Edinburgh University Press.
- Nylund Skog, Susanne 2002. *Ambivalenta upplevelser & mångtydiga berättelser. En etnologisk studie av barnafödande*. Akademitryck AB. (Diss) 224
- O'Reilly, Andrea 2004. Introduction. I: *From Motherhood to Mothering. The Legacy of Adrienne Rich's Of Woman Born*. State University of New York Press.
- Ortner, Sherry 2005. Subjectivity and cultural critique. *Anthropological Theory*, Vol. 5 (1):31–52. Sage Publications.
- Pripp, Oscar 2001. *Företagande i minoritet: om etnicitet, strategier och resurser bland assyrier och syrianer i Södertälje*. Tumba: Mångkulturellt centrum. (Diss).
- Rich, Adrienne 1977. *Of woman born: motherhood as experience and institution*. London: Virago.
- Ruddick, Sara 1995 (1989) *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston, Massashusetts: Beacon Press.
- Runfors, Ann 2003 *Mångfald, motsägelser och marginaliseringar. En studie av hur invandrarskap formas i skolan.* Stockholm: Prisma. (Diss.).
- Said, Edward 1979 (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Shahidian, Hammed 1999. Gender and Sexuality Among Immigrant Iranians in Canada. Sexualities, *SAGE Publications*. Vol 2(2): 189–222.
- Skeggs, Beverly 2000. *Att bli respektabel. Konstruktioner av klass och kön*. Göteborg: Daidalos.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad 2001. *Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and Historiography*. New York: Palgrave.
- Wikan, Unni 2004 (2003). *En fråga om heder*. Stockholm: Ordfront förlag.

Noter

1 Denna process kallar Oscar Pripp (2001:74) efter Martin (1995) för strategisk synkretism. Med det menas att "en underordnad minoritet bemöter omvärldens negativa omtolkningar genom att betona motbilder i sina självpresentationer".

2 I artikeln används enkla citattecken för att ange att begreppet eller uttrycket är omtvistat eller för att markera att formuleringen är medvetet tillspetsad. Dubbla citattecken förbehålls de ord eller meningar som är direkta citat.

3 Müge har jag träffat fyra gånger då vi samtalat mellan en och två timmar varje gång. Två av dessa intervjuer finns inspelade på band. Ayse har jag träffat två gånger. Första gången umgicks vi under en hel kväll från kl. 18 fram till kl. 24. Då berättade jag lite om min forskning och Ayse fick en möjlighet att lära känna mig. Den andra gången sågs vi för en intervju hemma hos henne. Intervjun pågick under tre timmar och större delen finns inspelad på band.

4 Jag vill redan här understryka att jag inte har för avsikt att förklara logiken bakom 'oskuldskulturen' eller oskuldens koppling till heder och 225 skam. För den som är intresserad av att ta del av några röster i denna diskussion rekommenderar jag Akpinar (2003), Eldén (2003), Wikan (2003), Farahani (2006), Ekström (denna volym). Se även Fatima Mernissi (2000, 2003) där hon diskuterar synen på kvinnlig sexualitet i relation till islam och feminism.

5 Gullestad påpekar här den skillnad som finns mellan vad som definierar mellanmänsklig kommunikation och vad som utgör kommunikationens innehåll. Det är inte riktigt samma sak att dela en förståelse av hur kulturella kategorier och begrepp kan användas som att dela en förståelse för vad begreppen betyder eller har för innebörder. Dock delar människor i allmänhet ett antagande om vad olika begrepp betyder. De delar även en förmåga att använda begreppen retoriskt för att göra sig förstådda. Av nödvändighet så innebär det följaktligen att de i viss utsträckning även är en del av samma meningssammanhang inom vilka begreppen figurerar och används.

6 Namnen är fingerade och kvinnorna tillhör ej samma familj. Citaten från intervjuerna är varsamt redigerade utan att meningsinnehållet har ändrats. Att Ayse trots sin brutna svenska, har låtit sig bli intervjuad med bandspelare berättar något om hennes kommunikationsvilja och självdistans. Hon har velat dela med sig av sina erfarenheter och sina tankar. Jag ser

även en metodisk poäng med att undvika alltför stora redigeringar i citaten: Läsaren kan följa mina analyser och se det material jag bygger mina tolkningar på och därmed bedöma rimligheten i resonemangen.

7 Det gäller förstås inte bara muslimska samhällen, utan förekommer även inom andra kulturella och/eller religiösa kontexter.

8 Adrienne Rich gör i sin numera klassiska bok *Of Woman Born. Motherhood as experience and institution* från 1977 en distinktion mellan moderskapet som en institution och moderskapet som erfarenhet, "be tween two meanings of motherhood, one superimposed on the other: the potential relationship of any woman to her powers of reproduction – and to children; and the institution – which aims at ensuring that that potential – and all women – shall remain under male control" (1977:13). Moderskap som patriarkal institution är enligt Rich förtryckande för kvinnor och den villkorar och begränsar kvinnors möjligheter att modra utifrån sina egna erfarenheter. Modrandet i sin utopiska form refererar till erfarenheter som är definierade av kvinnor. Modrandet utgör enligt denna definition en möjlig källa till makt och självbestämmande (empowerment) (O'Reilly 2004:2). Jfr Holm 1993.

9 Här kan det vara på sin plats att poängtera att även moderskapet är en kulturell konstruktion vars mening och betydelse ändras med tid, rum och plats: "There is no essential or universal experience of motherhood (O'Reilly 2004:5). Se även Holm 1993.

10 Som Ruddick påpekar har kvinnor i allmänhet inte samma handlings utrymme som männen inom samma grupp.

11 Begreppet är en variant på Jean-Paul Sartre's fras "gaze of the other" från boken *Varat och intet*, men används idag inom feministisk teoribildning 226 (se även Shahram Khosravis artikel i denna volym). Ruddick menar att begreppet är klargörande för att beskriva mödrars ambivalenta och ibland konfliktfyllda position. Hon menar att mödrar är fångade mellan gruppens krav på vilka kulturella värden de ska lära sina barn, och sina egna önskningar. Som Ruddick (1995:110) påpekar finns en förväntan om att mödrar ska fostra barnen på ett för gruppen konventionellt och acceptabelt sätt. Om gruppens krav strider mot kvinnans uppfattning slits hon mellan dessa båda positioner.

12 Khan påpekar det faktum att muslimska kvinnor ofta omskrivs och omtalas som offer. De beskrivs som de Andra i relation till en västerländsk norm och deras liv anses vara helt i religionens och kulturens händer. Som hon själv formulerar det: "The word Muslim suggests a collective identity, a master narrative, a myth of the Umma, and the exotic/barbaric Other" (2002:127).

13 Mohanty kritiserar västerländsk feminism för att konstruera och reproducera kategorin "tredje världen kvinnan" där hon beskrivs som ett enhetligt, monolitiskt och underordnat subjekt.

14 Beverly Skeggs har visat hur arbetarklasskvinnor, i sin strävan efter respektabilitet och för att undgå en stigmatiserande sexualisering knuten till klass, konstant förhåller sig till det som andra anser att de saknar.

15 Bäckman skriver på s. 205: "Den lustfyllda sexualiteten är manlig, den kärleksorienterade eller romantiska sexualiteten är kvinnlig". Bäckman (2003:202) påpekar också det faktum att kvinnlig sexualitet, till skillnad från manlig sexualitet, regleras av risken för ryktesspridning något som ur ett historiskt perspektiv kan förklaras av den koppling som finns mellan kvinnlig sexualitet, ärbarhet och respektabilitet (se t.ex Ekström 2002).

16 Kanske skulle man kunna hävda att Ayse uttrycker en idealiserad och homogeniserande syn på Sverige då hon inte gör någon skillnad på stad, landsbygd, klass eller utbildningsnivå. Samtliga är faktorer som har stor betydelse för hur genusrelationer ser ut i praktiken.

17 Detta skulle man kunna tolka som att Ayse har införlivat en orientaliserande diskurs där hon intar en underordnad position visavi 'svensk' kultur. Enligt en sådan tolkning uttrycker Ayse i denna situation en identifikation med positionen den Andre, där effekten av utsagan blir en slags "self-orientalization" (Tavakoli-Targhi 2001:x). Även om en sådan identifikation skymtar fram i Ayses intervju så är den inte ett framträdande drag i mitt intervjumaterial. Motståndet mot orientaliserande diskurser är starkare och mer artikulerat. Därför avstår jag från att här utveckla analysen vidare i denna riktning.

18 Den praktik som Ayse refererar till i citatet är kirurgiska ingrepp för att återskapa en förlorad mödomshinna och genom denna operation iscensätta oskuld på nytt. Både Ayse och Müge nämner dessa praktiker men tar avstånd ifrån dem (jfr Cindoglu 2000:216). Fataneh Farahani doktorand vid Stockholms universitet diskuterar bland annat dessa praktiker i sin kommande avhandling som undersöker iranska kvinnors sexualitet i relation till migration och diaspora. Farahani dekonstruerar 227 och problematiserar vedertagna uppfattningar om oskulden som ett biologiskt faktum och talar istället om iscensättning och performance.

19 Margareta Forsberg (2005:186f) för ett intressant resonemang kring respektabilitet i sin studie av ungdom och sexualitet i det mångkulturella Sverige. Hon visar hur begreppen "blond" och "brunett" ges olika betydelser i relation till respektabilitet och hur unga kvinnor förhandlar mellan dessa båda positioner. Begreppen får inte bara betydelse i relation till aktuell hårfärg och kulturell bakgrund utan även till uppförande. Det räcker alltså inte att vara brunett för att signalera anständighet. Du måste även agera som en brunett. En brunett kan därmed förlora sin respektabilitet genom att agera blont.

20 Se särskilt avsnitten: Det osagda och osägbara, Talande tystnader och Hörda hemligheter.

21 En invandrare är i detta sammanhang en svensk, eller någon annan med icke-turkiskt ursprung.

22 Här är det förmodligen lämpligt att göra ett förtydligande. Jag betraktar hemligheter som en strategi kvinnorna använder sig av för att kunna agera i enlighet med egna önskningar. Detta ska inte förstås som att jag menar att deras handlande är fri i någon absolut mening. Deras handlingar och prioriteringar är resultatet av ett val som är både situerat och konstituerat. Det betyder att de agerar pragmatiskt utifrån sina egna tolkningar av specifika situationer. Deras tolkningar står alltså inte fria från de begränsningar som utgör de yttre villkoren för de val som kvinnorna ser som möjligt att välja mellan.

23 Även flera av de övriga kvinnorna som jag gjort intervjuer med har använt uttrycket "att följa sitt hjärta".

24 Linda Alcoff utgår från och diskuterar Donna Haraways begrepp "situated knowledges". Särskilt framhåller Alcoff det problematiska i att som forskare inta en i samhället mer privilegierad position än de kvinnor man forskar om (1991:6f).

228
Blank sida
229

"Jag bjuder ut min dans, inte mig själv"

Anständighetens gränser inom orientalisk dans i Stockholm

Karin Högström

230

I den här artikeln ska jag med hjälp av exempel hämtade från den orientaliska dansvärlden i Stockholm diskutera hur orientalisk dans tillskrivs betydelser från olika utgångspunkter. Framför allt gäller mitt intresse hur dessa betydelser kommuniceras, möts, kommer i konflikt med varandra och för handlas på olika arenor, i texter och i de dansande kvinnornas tal. I fokus står de strategier som dansande kvinnor använder sig av för att positionera sig som subjekt och därigenom undgå att fångas in i kategorin sexuella objekt. Två korta nedslag ur mitt fältmaterial får inledningsvis illustrera den orientaliska dansens spännvidd och komplexitet.

SCEN 1

När magdansösen gör entré på den libanesiska restaurangen i en förort till Stockholm har gästerna ägnat några timmar åt mat och dryck. Dansösen som rör sig mot den öppna ytan mellan restaurangborden och scenen är liten och smal, men bysten är stor och rund, uppenbart förstärkt av silikoninlägg. När hon börjar dansa gör hon både mjukt cirklande och rytmiskt markerade rörelser, mest fokuserade till höfter och bröstkorg. Rörelserna och dräktens glittrande, paljettbroderade haremsbyxor och behå gör att blickarna dras till dansösens höftparti och byst. Efter en stund börjar hon röra sig runt bland borden, där hon bjuder upp personer i publiken och tar emot sedlar som sticks in under kanten på dräkten. De flesta som får hennes speciella uppmärksamhet är män, men hon riktar sig också till kvinnor. I ett nummer använder dansösen en guldfärgad käpp för att på olika sätt förstärka dansens rörelser. Ett bejublat trick, som också finns återgivet på bild på restaurangens hemsida, är när dansösen balanserar käppen på den hylla som skapats av den fylliga bysten upplyft av behån.

SCEN 2

På en liten teaterscen i Stockholms innerstad är det föreställning med vad som i programbladet kallas "folklig egyptisk dans, 231 *bearbetad för sceniskt bruk". Publiken tar före föreställningen plats på en läktare invid*

> *scenen. När dansgruppen bestående av fem kvinnor så småningom gör entré bär de vida hellånga kjolar, långärmade heltäckande tunikor och huvuddukar som täcker håret och hänger långt ner på ryggen. Dansen är utförligt koreograferad och gruppen gör ömsom rytmiskt markerade, ömsom flytande, böljande rörelser med dräkternas tyg effektfullt svepande. Rörelserna har ofta fokus på höfterna, som också markeras med hjälp av knutna sjalar. Dansens flödande karaktär tillsammans med de heltäckande, svepande dräkterna gör dock att uppmärksamheten inte bara dras till höfter eller bröstkorg, utan snarast till gestalterna som helhet, och ibland hela gruppen som en enhet.*

Trots att det för vem som helst är uppenbart att dessa framträdanden på väsentliga sätt skiljer sig från varandra ryms de båda två under beteckningen orientalisk dans i Stockholm. 1 Men orientalisk dans är inte bara en företeelse som kan se mycket olika ut. Som vi strax ska se tillskrivs dansen också en rad olika och ibland motstridiga betydelser. Vilka är dessa betydelser, runt vilka ord och uttryck samlar sig kritiken och formuleras dansarnas egna projekt?

Magdans

Vi börjar med det begrepp som för de flesta utomstående kanske mest förknippas med danser från Mellanöstern utförda av kvinnor, nämligen *magdans*. De flesta som själva utövar dansen tar dock avstånd från denna beteckning. Dels menar de att den är felaktig, dels hävdar de att magdansen är en västerländsk, kolonial uppfinning. Vissa dansöser menar att beteckningen är missvisande eftersom magen inte används särskilt mycket i den traditionella orientaliska dansen. Det är höfterna som rör sig, magen "följer bara med". Dansösen och dansläraren Ann Larsson berättar på sin hemsida, under rubriken "'Magdansens' historia", att begreppet tros ha myntats av Napoleons soldater när de stötte på orientalisk dans under 232 fälttåget i Nordafrika i början av 1800-talet. 2 Att beteckningen magdans kunde uppstå trots att man vid denna tid knappast dansade med magen förklarar hon med att de europeiska soldaterna var ovana vid en dans där man rör på annat än fötter, armar och ben. 3

Ett annat återkommande argument mot bruket av magdansbegreppet är att det tyngs av dåliga konnotationer. En skribent i *Dagens Nyheter* menar exempelvis att termen "härstammar från sultanernas harem och bär på ett negativt ställningstagande. Benämningen magdans pekar på en enda funktion i den orientaliska dansen – erotiken". 4 Vissa falanger inom de aktivas krets hävdar dock att begreppet är det korrekta, och hänvisar till att det används i Mellanöstern, närmare bestämt Egypten: "Det heter Magdans, alla säger magdans här nere [i Egypten], det är bara nybörjare och neurotiska väster ländska dansöser som säger orientalisk dans". 5 Ibland framhålls att den korrekta benämningen på dansen egentligen är *raqs sharqi*, som är arabiska och betyder "dans från östern". 6 Jag väljer att i den här artikeln i huvudsak använda beteckningen *orientalisk dans*. Det är en förhållandevis neutral och allmänt accepterad term, och samtidigt den beteckning som används av de flesta utövare i Stockholm.

Den orientaliska dansen är inget nytt inslag på svenska dansscener och dansskolor. Det har funnits utövare och kurser i orientalisk dans i Sverige och Stockholm i flera decennier, men på senare år har intresset ökat påtagligt. För när varande finns ett flertal dansöser som arbetar mer eller mindre professionellt och ett stort antal kurser i orientalisk dans i Stockholm. 7 Endast en liten del av lärarna och eleverna på dessa kurser har sitt ursprung i Mellanöstern. Istället kan en övervägande majoritet av både lärare och elever betecknas som etniska svenskar, i många fall välutbildade och med medelklass bakgrund. Jag har under ett och ett halvt år be drivit fältarbete i Stockholms orientdansarvärld, vilket innebär att jag följt undervisningen på flera olika kurser, gjort intervjuer med aktiva, besökt evenemang och följt diskussioner som förts i olika forum. Dessutom har jag själv utövat olika former 233 av orientalisk dans sedan år 2000. Även om den här artikeln i huvudsak bygger på intervjuer och iakttagelser av andras dans, utgör alltså också mina egna danserfarenheter en del av mitt material och fungerar som en ytterligare resonansbotten för mina resonemang.

Vad är orientalisk dans – och vad är det inte?

Jag återvänder till presentationen av dansen från Ann Larssons hemsida, där hon utreder benämningens historiska kontext:

> *När vi i väst hör ordet "magdans", så tänker vi oftast på en ensam dansös med bar mage, slöja och kanske t o m juvel i naveln. Detta är en speciell genre som kallas för kabarétdans (juvelen i naveln är dock enbart en myt). Kabarétdansen uppkom i början på seklet i nöjes- och filmstaden Kairo.*

Larsson tecknar bakgrunden till kabarédansen, som hon menar finns i den orientaliska våg som svepte över västvärlden från slutet av 1700-talet till början av 1900-talet. En syrisk dansös' besök i USA i samband med världs utställningen 1893 blev starten på en "orientalisk dansfeber" i USA och Europa. Eftersom den europeiska kvinnokroppen vid denna tid var "hårt

kontrollerad och dold" såg västerländska kvinnor i den orientaliska dansen en chans att "återta den kropp som de, enligt den tidens normer, inte fick ha, nämligen den del som sitter ovanför anklarna och under halsen". Ann Larsson menar att detta tog sig överdrivna uttryck, då de väster ländska kvinnorna i sin orientaliska dans lade in "'mystiska' eller sexualiserande aspekter", bland annat dansade de i "fantasikostymer som lämnade magen bar", trots att man traditionellt i Mellanöstern dansat i heltäckande dräkter. Hollywood hakade senare på den orientaliska flugan, och slöjan och den tvådelade dräkten var nya attribut som tillkom i Hollywoodfilmernas version av dansen. Nymodigheterna togs i sin tur upp av kabaréägare i Kairo som utrustade sina egyptiska dansöser med tvådelade dräkter och slöja. Dessa kabaréer gjorde succé i ett Kairo som vid denna tid var fullt av 234 västerlänningar, och "kabarédansen (även kallad 'orientale')/... /var född". 8

Det finns flera lager av betydelse i denna berättelse. För det första är det en skildring av det händelseförlopp under 1800- och 1900-talen som lett fram till kabarédansen, det vi idag oftast känner igen som magdans eller orientalisk dans. På denna punkt är Larssons historieskrivning lik den som framförs av andra dansöser som är intresserade av dansens historia (se t.ex. Artle 2004), och den skiljer sig heller inte mycket från det skeende som målas upp i vetenskapliga texter, som t.ex. antropologen Karin van Nieuwkerks (1995). I alla dessa texter skildras utvecklingen av den form av magdans eller orientalisk dans som vi finner idag i Mellanöstern och andra delar av världen som ett samspel mellan Orienten och västerlandet – inte minst USA. Men en skillnad mellan å ena sidan forskaren van Nieuwkerks och å andra sidan de aktiva dansarnas berättelser om dansens historia, är att dansarna har en tydlig ambition med sina historieskrivningar. 9 Liksom nästan alla texter där aktiva orientdansare presenterar dansen kännetecknas de av att de dels *talar emot* något, nämligen det de uppfattar som spridda missuppfattningar kring dansen, dels *talar för* en egen tolkning av den orientaliska dansen. Jag återkommer längre fram i artikeln till en diskussion av några sådana texter.

På kurs i orientalisk dans

Ann Larsson undervisar i orientalisk dans på en privat dansskola i Stockholms innerstad. Hon har ett tiotal elev grupper på nivåer från nybörjare till semiprofessionella. Jag har som deltagande observatör följt en av dessa elevgrupper från nybörjarstadiet och tre terminer framåt. Gruppen består av ett femtontal kvinnor, de yngsta i tonåren och de äldsta i 50-årsåldern. På lektionerna är både läraren Ann och de flesta eleverna klädda i åtsittande svarta träningsbyxor och toppar och har färgglada sjalar med påsydda klirrande mynt och paljetter runt höfterna. 10 Till tonerna av populärmusik från 235 Mellanöstern får vi träna på mjuka rörelser där höfter, bäcken och bröstkorg skapar tänkta cirklar och "åttor" i rummet och magarna rullar och skapar vågrörelser genom kroppen. Vi lär oss också rytmiskt snärtande rörelser med höfterna och att sätta höfter och lår i en vibrerande skakning, vi skakar på axlarna och försöker hålla armar och händer i eleganta poser och att röra dem likt böljande fågelvingar.

De allra flesta danselever säger att de dansar orientaliskt därför att det är så roligt, inte minst eftersom det är ett annorlunda sätt att röra sig jämfört med vad de är vana vid. Många danselever säger också att dansen får dem att känna sig riktigt kvinnliga. 11 Något som de uppfattar som kvinnligt är de glittrande och färgglada kläder som ofta används både på träning och vid föreställningar. Flera uttrycker en förtjusning över att i samband med dansen få styra ut sig i "glitter och glamour". 12 De flesta uppfattar den orientaliska dansens rörelser – det mjuka, cirklande och rullande; koncentrationen till höfterna och bröstkorgen – som naturliga och baserade på kvinnokroppens biologi. Detta beskrivs som ett slags kvinnlighet som är skild från den som är påbjuden i Västerlandet, som innebär att en kvinnokropp bör vara ung, vältränad, fast och lätt (jfr Berg 2001, Bordo 1993, Featherstone 1994). Flera elever uppfattar den kvinnlighet som de finner i den orientaliska dansen som tillåtande, anpassad till kvinnokroppen "sådan den är", även sådana som inte passar in i det gängse ungdoms- och skönhets idealet. Också i de texter där orientalisk dans presenteras för presumtiva danselever görs denna koppling, och dansen kan exempelvis beskrivas som "en kvinnlig och jordisk dansform som passar kvinnor i alla åldrar". 13 Detta är alltså en tolkning av dansen som de aktiva, både elever och lärare, *talar för*. De flesta presentationer av den orientaliska dansen framhäver att dansformen är gammal, kanske uråldrig. Vissa skribenter vill också söka dansens rötter i forntida gudinnekulter och fertilitetsriter, och det förekommer beskrivningar av denna dansens tänkta ursprungsmiljö som en gyllene epok präglad av kvinnovälde innan de stora patriarkaliska religionerna tog över. 14 Ett flertal aktiva 236 dansare, både lärare och elever, intar dock en ganska skeptisk hållning till denna del av historieskrivningen. Det gäller både Ann Larsson och Kay Artle, vars presentationer av dansen jag ska återkomma till.

Även om det förekommer manliga lärare och dansare inom orientalisk dans i Stockholm, så är samtliga deltagare och lä-rare på de kurser jag deltagit i kvinnor. Detta är något som ofta mer eller mindre tas som en självklarhet, samtidigt som det är mycket betydelsefullt för många av eleverna. Nybörjaren Ulrika är en av dem. Hon tycker att de rörelser hon utför och de kläder hon bär på danskursen skulle kunna kännas alltför utmanande och den positiva känsla av kvinnlig het som hon känner när hon dansar skulle kunna störas om hon istället utförde dem på en bar, där det fanns män som såg på. Ulrika tvekar dock inte att ställa upp på elevshowen i slutet av terminen. Inför detta tillfälle passar hon på att klä sig mer färgglatt och glittrande och lägger på långt mer make up än hon brukar göra i andra sammanhang.

Vid elevshowen framför Anns alla elevgrupper sina väl inövade danser på en teaterscen mitt i Stockholm. De flesta grupperna är klädda i långa kjolar eller byxor i enhetliga färger och åtsittande toppar, många så korta att nedre delen av magen lämnas bar. Alla bär glimmande höftsjalar och kraftig scensminkning. Bland de danser som elevgrupperna framför finns en fartfylld dans till en arabisk poplåt, en andalusiskt inspirerad dans med svepande slöjor och en relativt kraftfull och folklig käppdans till pipande och gnällande egyptiska blåsinstrument. En av de mer erfarna grupperna framträder med en *orientale*, den danstyp som också kallas kabarédans och som mest motsvarar den gängse uppfattningen om 'magdans'. 15 Det är omväxlande rytmiskt markerade och mjukt ormande rörelser med höfter, bäcken, bröstkorg och mage. Kvinnorna i denna grupp är också klädda i den typ av dräkter som traditionellt hör till dansformen: tvådelade så kallade kabarédräkter med paljettbroderad behå och kjol som lämnar magen bar. 16 Särskilt i detta nummer drar dansösernas rörelser och dräkter uppmärksamheten till deras höfter, mage, bröstkorg och byst. 237 På detta sätt liknar det här numret på dans skolans elevshow den magdans på den libanesiska restaurangen i förorten som beskrevs i artikelns början. Men det finns också skillnader. De danser som genomförs av Ann Larssons elever är grundligt koreograferade, medan restaurangdansösens rörelser framstod som till stor del improviserade. Ingen av danseleverna verkar ha genomfört någon plastikoperation, och vid den käppdans som förekommer på elevföreställningen är det ingen som balanserar käppen på bysten. Men de mest avgörande skillnaderna finns nog i de dansandes relation till publiken. Vid elevshowen sker inte dansen nere på golvet mellan restaurangbord, utan på en upphöjd scen med den sittande publiken på behörigt avstånd. Publiken är inte heller som på restaurangen okända kroggäster med tillgång till mat och alkohol, utan till övervägande del välvilligt inställda anhöriga till danseleverna som bemöter alla dansare, oavsett deras varierande skicklighet, med entusiastiska applåder.

Från de dansande kvinnornas synvinkel är alltså den orientaliska dansen en dans av och för kvinnor, ett sätt att få vara kvinnlig i betydelsen naturlig eller fixad och fin, antingen bara för sig själv och de andra kvinnorna i danssalen på kursen, eller inför en begränsad publik. Det är inga större problem för de dansande att upprätthålla denna tolkning av dansens innebörd och betydelse så länge dansen och tolkningarna sker inom kretsen av invigda, eller inför en välvillig publik av närstående. Med Erving Goffmans (1974) termer kan man säga att den definition av situationen som dansarna lanserar på lektionerna eller på elevuppvisningen till största delen accepteras, delas och även aktivt upprätthålls av publiken, genom den respons de ger på dansarnas framträdande (Goffman 1974:17f). Men att framträda med orientalisk dans i andra situationer, framför allt inför en publik som inte bara består av invigda, är mer riskfyllt. Då finns en risk för att utsättas för en omgivning och en publik som har en helt annan tolkning av dansen och en annan definition av situationen än dansösen själv. Enligt många dansöser finns en stereotyp 238 och felaktig bild av dansen, en bild som bland annat återfinns i västerländska medier. 17 Hur ser denna bild ut?

Dansösen som förförerska

Ann Larsson har gjort en systematisk genomgång av bilden av orientalisk dans i svensk dagspress på 1990-talet (Larsson 2000). Hon konstaterar att det visserligen förekommer artiklar där dansen skildras som en konstform, som nyttig träning eller som födelseprofylax, men finner att den orientaliska dansen i pressen ofta "förknippas/... /med striptease, ohämmad sexualitet, förföriska och utmanande rörelser som till synes utförs för att egga upp mannen" (Larsson 2000:2). 18

De flesta dansöser jag talat med, som uppträder offentligt, har vid något tillfälle konfronterats med publik som visat tecken på att de tolkar den orientaliska dans de sett vid framträdandet som något som kvinnor gör för att egga upp män sexuellt, närmast att jämställa med striptease. Sanna, en e rfaren dansös med flera utbildningar i bagaget, berättar om ett uppträdande på en fest där hon dansade klädd i en tvådelad paljettbroderad dräkt. Till en början gick fram trädandet som planerat, och publiken verkade uppskatta hennes dans på ungefär det sätt hon är van vid. Mitt i dansnumret märker hon plötsligt att ett halssmycke som hör till dräkten gått sönder och hotar att falla av. Hon vänder sig bort från pub-liken för att diskret plocka av sig smycket. Men publiken märker vad hon gör och reagerar på det: "Alla män började ropa 'Aaaah!' Det var som om de trodde 'nu har hon börjat klä av sig!'". Sanna säger att det här var en mycket obehaglig upplevelse, och att hon efter detta tillfälle bestämde sig för att aldrig mer uppträda i tvådelad dräkt.

Aktören måste enligt Goffman lita på att publiken läser av tecken som aktörens attribut, gester och handlingar på ett sätt som är någotsånär i enlighet med den tolkning av situationen som aktören själv för fram. Även om en aktör har lyckats etablera en viss definition av situationen i början av ett framträdande, kan det under interaktionens gång inträffa 239 saker som motsäger eller rubbar det definitionsförslag som aktören fört fram (Goffman 1974:20, 50f). Att Sannas smycke i exemplet hotar att falla av kan vara en sådan händelse. Sanna vänder sig om bara för att på ett diskret sätt kunna plocka av sig smycket. Delar av publiken tolkar dock denna gest som ett tecken på att den situation man är en del av kan liknas vid striptease. Den definition av situationen som Sanna tror sig förhållandevis framgångsrikt ha lanserat har i och med detta undergrävts och en annan definition har börjat dominera. Tolkningen av dansen börjar ske inom en annan förståelseram eller diskurs, 19 nämligen den inom vilken orientalisk dans förstås som något som kvinnor gör för att behaga och förföra män.

Ibland krävs inte ett smycke som går sönder eller ens en tvådelad dansdräkt för att delar av publiken ska tolka dansen inom denna förståelseram. Goffman menar att definitionen av en situation inte bara avgörs av det som kan uppfattas med blotta ögat i ett framträdande. Också den information som publiken redan på förhand har om aktören eller den roll han eller hon agerar inom, påverkar deras tolkning av skeen det. Ju mer information publiken har på förhand, desto mindre sannolikt är det att något som de får veta under själva interaktionens gång kommer att påverka deras tolkning på något genomgripande sätt (Goffman 1974:193–194). Att det som publiken redan tycker sig veta om orientalisk dans kan styra hur den tolkar ett framträdande blir tydligt i en annan dansös' berättelse. Lotta har uppträtt på fester och andra till-ställningar i ett tiotal år, och hon har oftast varit nöjd med det bemötande hon fått. Men vid vissa tillfällen har något hänt som hon uppfattat som tecken på att framför allt män i publiken betraktar en kvinna som dansar egyptiskt eller orientaliskt som ett sexobjekt. Lotta upplever dessa tillfällen som mycket obehagliga och säger att den här uppfattningen inte kan bero på det som skett under själva framträdandet, utan måste ha att göra med publikens förväntningar. Hon berättar vad som kunde hända efter vissa föreställningar:

240

> *Lotta:/.../[när] vi hade dansat egyptisk folkdans i lager på lager på lager med kläder, [hände det] att det kommer fram män efter och säger nånting så där halv.. nedvärderande... och drar upp sina egna skjortor och visar magen, och jag tänker "Vad har **de** tittat/vad har de **sett** att vi har gjort? De har sett nånting helt **annat** !"*

Lotta säger att det vid sådana tillfällen blir tydligt för henne hur lite som krävs "för att en del ska uppfatta det som att man bjuder ut sig". Ibland tycker hon inte det verkar krävas någonting, utan dessa personer "har bestämt sig för att det är det man gör om man dansar egyptisk dans".

Förståelsen av orientalisk dans som något som kvinnor utför för att egga upp män verkar vara så stark att det i många fall kan vara den förförståelsen, vad åskådaren redan tycker sig veta om magdans, som styr hur ett framträdande tolkas, snarare än det som sker vid själva framträdandet. I Lottas berättelse blir det tydligt att det – trots många synliga och hörbara tecken som pekar åt ett annat håll – kan räcka med blotta vetskapen att det man ser är magdans eller orientalisk dans för att en åskådare ska tolka det han ser som en förförisk dans. Den här bilden av 'Magdansösen' som en kvinna klädd i tvådelad glittrande kabarédräkt, utförande en ormande dans i syfte att hetsa upp män, verkar vara så etablerad att den kan sägas vara vad Goffman kallar en kollektiv representation, en institutionaliserad social rollgestalt som ger upphov till stereotypiserade förväntningar, som är relativt oberoende av vilka enskilda handlingar som utförs i dess namn (Goffman 1974:33). Nästan oavsett vad som faktiskt händer vid dansframträdandena tycker sig publiken se denna 'Magdansös' och hennes eggande dans framför sig. På en mer språklig eller diskursiv nivå kan man säga att 'Magdansösen' är en stereotyp som etablerats i en dominerande diskurs, inom vilken den orientaliska dansen kopplas samman med förförelse, behag fullhet och underkastelse. Var kommer då denna bild av dansen ifrån? Varför är den så stark?
241

Dansösen som sexuellt laddad orientalistisk dröm

Det finns mycket som tyder på att de betydelser som tillskrivs den orientaliska dansen i västerlandet är präglade av den bild av Orienten som Väst under många århundraden har målat upp. Jag utgår från Edward Saids (2000 [1978]) orientalismbegrepp där Orienten inte betraktas som en geografisk beteckning utan syftar på en språklig och symbolisk ordning skapad av Väst. 20

I de orientalistiska västerländska skildringarna framträder Orienten som en plats präglad av lättja, despoti, fatalism, men ses också som djup, hemlighetsfull och outgrundlig. Orienten tilldelas rollen som Västs motsats och får härbärgera allt Väst inte vill vara: om Väst är sekulariserat och rationellt är Orienten präglad av religiös fanatism och godtyckligt våld, om Väst är jämställt och demokratiskt får Orienten härbärgera kvinnoförtryck och despoti (Said 2000 [1978], Turner 1994). Men Orienten kan också tilldelas rollen som en positivt laddad kontrastbild i en västerländsk kritik av det egna samhället. Orienten framställs då fortfarande som Västerlandets motsats, men tillskrivs istället en rad positiva egenskaper som anses ha gått förlorade i den västerländska moderniteten. Som den kallt rationella Västvärldens motbild framträder då en mystisk och spännande Orient, präglad av värme och sensualism, färg- och kryddrikedom (Högström 2001, Said 2000 [1978], Turner 1994, jfr Berg 1998).

Den romantiska Orientbilden etablerades i samband med översättningen av *Tusen och en natt* på 1700-talet och kom att växa sig starkare på 1800-talet. Som motbild till det strikta, stela viktorianska samhället med framväxande industrialism, målades i västerländska skildringar upp en bild av Orienten som en manlig erotisk dröm. Interiörer från harem med heleller halvnakna odalisker 21 blev ett vanligt motiv i konsten. Den orientaliska kvinnan, i synnerhet kvinnan i haremet,

framställdes som en kroppslig, sensuell och sexuellt tillgänglig varelse som kontrast till den västerländska kvinnan som vid 242 denna tid idealt framställdes som kysk och asexuell (Kabbani 1994, Lewis 1996, jfr Berg 1998). De flesta är numera överens om att denna bild av orientaliska kvinnor vanligtvis är skapelser av den mäktige västerländske mannens fantasi (Said 2000 [1978]:325). Forskare med ett feministiskt perspektiv menar dessutom att representationer av kulturell och sexuell olikhet inom orientalismen hänger samman. Den orientalistiska framställningen av den beslöjade men samtidigt utmanande orientaliska kvinnan betecknar inte bara den orientaliska kvinnan som mystisk och exotisk utan också själva Orienten som kvinnlig, alltid beslöjad, förförisk och farlig. Detta är en Orient och en orientalisk kvinna som bara väntar på att erövras av den "rationelle" och "civiliserade" europeiske mannen (Yegenoglu 1998:10–11, se också Kabbani 1994). Den orientaliska dansen framställdes under orientalismens 1800- och 1900-tal som ett inslag i det sexuellt laddade haremet, som något som de lockande, halvt beslöjade haremskvinnorna ägnade sig åt för att behaga och förföra sin härskare (Kabbani 1994:69). 22 Den erotiska laddningen av magdansösen levde vidare in på 1900-talet, och dansen kom att uppfattas som nära förknippad med – och i vissa fall nästan liktydig med – kvinnlig förförelsekonst och striptease. Tecken på det är att västerländska stripteasedansöser på 1940- och 50-talen inte sällan odlade en 'orientalisk' image och uppträdde i varianter på orientaliska kabarédräkter, samt att det på 1950- och 1960-talen gavs ut ett flertal skivor med musik och instruktioner om hur en hustru kan förföra sin äkta man genom att dansa magdans för honom. 23

Det är inte bara förståelsen av dansen som något som kvinnor utför för att förföra män som kan kopplas samman med orientalismen. Även det synsätt som många av de aktiva själva har av dansen som naturlig och uråldrig kan betraktas som ett slags orientalism, där Orienten får stå för något positivt som man anser har gått förlorat i den moderna västvärlden. 24
243

Vett och etikett, råd till publik och dansöser

Som jag nämnde tidigare kännetecknas nästan alla texter där aktiva orientdansare presenterar dansen av att de dels *talar emot* något, nämligen det de uppfattar som spridda miss-uppfattningar kring dansen, dels *talar för* en egen, alternativ tolkning av den orientaliska dansen. Den största delen av Ann Larssons presentation av dansformen på dansskolans hemsida ägnas åt hennes egen syn på orientalisk dans, ett begrepp hon menar "omfattar såväl 'magdans' som folk-loristiska danser från hela Mellanöstern". 25 Hon framhåller att dansen "kan vara lätt och elegant likväl som jordnära och kraftfull" och beskriver rörelsernas fokus på höfter, bröstkorg och axlar. Denna presentation motsvarar väl det som dansskolans elever visade upp på scenen under elevshowen. I presentationen understryks också att det för att bli en "full-fjädrad dansare" inte räcker att behärska dansrörelserna, utan man måste också ha inblick i arabisk musik och kultur. Att det finns en helt annan tolkning av dansen framgår indirekt i textens avslutning när Larsson framhåller för den presumtiva eleven att hon på danskursen har möjlighet att upptäcka "en dansform, som skiljer sig på många sätt från den stereotypa och ofta felaktiga bild som gärna presenteras i västerländska media". Vilken denna bild är uttalas inte här, utan är något som läsaren redan förväntas känna till. Detta är en text som vänder sig till tänkbara danselever, personer som i utgångsläget kan förväntas ha en intresserad och positiv inställning till orientalisk dans.

I texter som riktar sig till mottagare som inte kan förväntas ha en lika välvillig och förstående attityd ägnas förhållandevis större utrymme åt att tala emot det man uppfattar som felaktiga förståelser av dansen. Många aktiva dansöser är engagerade i arbetet för att, som det heter på orientaliska dansföreningen SODA:s hemsida, "skapa, sprida kunskap och förståelse för orientalisk dans som en seriös konst- och kultur-form". 26 Denna formulering antyder att det finns en *o*kunskap och *o*förståelse, en uppfattning om den orientaliska dansen 244 som något annat än en "seriös konst- och kulturform", och att detta är något att kämpa emot. Framför allt är det förståelsen av den orientaliska dansen som något som kvinnor utför för att hetsa upp män som man på olika sätt talar emot. Ibland har detta formen av uttalade råd och anvisningar för hur dansframträdanden bör gå till för att vara acceptabla. På sin hemsida ger Ann Larsson under rubriken "vett och etikett" råd om vad en manlig gäst bör tänka på om dansösen bjuder upp:

> *Stå på lagom avstånd från dansösen (inte för nära!)*
>
> *Skjut inte fram underlivet (och jucka framför allt inte fram och tillbaka!)*
>
> *Ta inte på dansösen*
>
> *Visa INTE din egen mage, genom att t.ex. dra upp tröjan*
>
> *Vråla inte "ÖÖH"* 27

Här kan man indirekt få en bild av hur möten mellan dansös och publik kan te sig när anständighetens gräns har passerats. Men det är inte bara publiken som kan riskera att göra fel, utan även dansöserna. Både på Larssons hemsida och i ett upprop från orientdansarföreningen SODA ges exempel på hur dansösen bör – och framför allt inte bör – se ut och uppföra sig. 28 Dansösen bör bland annat inte ha "för ut manande" sminkning eller dansdräkt, hon ska dansa både med män och kvinnor, och "/... /inte gör[a] sexuellt utmanande rörelser framför utvalda män". Ann framhåller att en gäst som råkar ut för en dansös som bryter mot dessa regler bör klaga hos restaurang ägaren. Men restaurangägaren kan också själv vara en del av problemet: "en del oseriösa krogägare engagerar okunniga och naiva 'dansöser' som dom dirigerar runt och utnyttjar på ett smaklöst sätt". 29 Det är för att bemöta "orimliga sexistiska krav från oseriösa krogägare" som SODA: s upprop kommit till. Till det som dansösen inte ska behöva tolerera hör krav på att ta emot betalning i behån, dans på borden och silikoninlägg i brösten. Slutligen bör dansösen kräva sin rätt att verkligen dansa; "om krogägaren kräver att 245 du endast skall skaka på brösten och vicka på rumpan, gå därifrån".

Ann Larsson avslutar avsnittet om vett och etikett med att fastställa vilka färdigheter en dansös bör ha innan hon börjar uppträda offentligt. Bland det som räknas upp finns kännedom om den orientaliska dansens olika rytmer och steg, att ha studerat kända dansösers teknik och stilar, att känna till och kunna tolka arabisk musik och dessutom att "kunna kommunicera med en publik" samt ha flera olika kostymer.

Dansösen på den libanesiska restaurangen som beskrevs i artikelns början bryter inte på något uppenbart sätt mot riktlinjerna för hur dansöser bör bete sig. Hon har en rejäl dräkt, och även om hon dansar mest för männen vänder hon sig också till kvinnorna. Dock tar hon emot betalning i kläderna och har uppenbarligen gjort en bröstförstoring, och i alla fall en del rörelser – som att balansera käppen på bysten – verkar avsedda främst att fästa uppmärksamheten på brösten. I jämförelse med andra dansframträdanden jag sett fick jag inte intrycket att hennes dans var resultat av ingående studier av olika orientaliska dansstilar och musiksorter. Gör då denna dansös fel? Eller är hon bara okunnig och naiv, och ett offer för sexistiska krogägare? Bland de dansöser som arbetar för att få den orientaliska dansen accepterad som seriös konstoch kulturform finns en ambivalens och oklarhet inte bara när det gäller vad som är acceptabelt för en själv och andra dansöser, utan också kring vem det är som bär ansvaret när anständighetens gränser överskrids. I Ann Larssons råd om vett och etikett och SODA:s upprop framstår krav från sexistiska krogägare som ett stort problem. Men man pekar också ut vissa beteenden och attribut hos dansösen som tecken på att *hon* inte är seriös. Även om man anser att det egentligen är krogägarnas krav som lett till ett visst beteende faller alltså ändå en del av skulden och skammen på dansöserna.

Larsson och SODA för på sina hemsidor fram den egna tolkningen av hur dansen ska framföras och förstås. Mest sker detta dock indirekt genom att man talar *emot* något annat, nämligen det man uppfattar som den västerländska publikens 246 missuppfattningar om dansen, outbildade dansöser som kan förväntas utföra lågklassig eller i värsta fall vulgär dans, samt sexistiska krogägare. Att det största utrymmet i Ann Larssons och SODA: s texter ägnas åt att bekämpa den förståelse av orientalisk dans som finns inom den orientalistiska sexuellt laddade diskursen – en diskurs som bara finns indirekt närvarande i texten i form av tydliga preciseringar av vad som *inte* är acceptabelt – tyder på att denna diskurs är stark (Fairclough 1995a:6, 1995b:107). Dess betydelser är så sega att de fortfarande intar en tongivande position och påverkar hur orientalisk dans uppfattas. 30 Denna förståelse av dansen och dansösens roll framstår för de aktiva dansöserna som så allestädes närvarande och hotande att motåtgärder måste vidtas och förhållningsregler formuleras, sättas på pränt och spridas i form av upprop. Dessa aktiviteter kan betraktas som led i en kamp om tolkningsföreträdet, där dansöserna motarbetar vad de uppfattar som missuppfattningar samtidigt som de försöker lansera sin egen förståelse av den orientaliska dansen som "seriös konst- och kulturform". Dansösernas tolkning av dansen verkar dock ha störst möjlighet att komma fram och bli accepterad i sammanhang som domineras av de redan införstådda eller välvilligt inställda, medan den i andra miljöer ofta hamnar i en underordnad position.

Att freda sig från närmanden

En dansös som utsätts för vad hon uppfattar som en "felaktig" tolkning av sin dans kan uppleva att den hotar och ifrågasätter den egna upplevelsen och tolkningen av dansen. I förlängningen kan även uppfattningen om henne som en respektabel person upplevas som hotad. Om en "felaktig" tolkning och situationsdefinition slår igenom kan en ytterligare konsekvens bli att dansösen kan känna sig utsatt när hon framträder, och ibland till och med riskera att bli fysiskt antastad. Detta kunde anas i Ann Larssons råd om vett och etikett och SODA:s upprop, men det blir tydligare och konkretare i den "Manual för hakdans, för blivande och nyblivna 247 hakdansöser" där den erfarna dansösen och danslärarenIrène Karlbom ger tips till andra dansöser om hur man hanterar uppträdanden på enklare krogar, så kallade "hak"(Karlbom 2002: 50ff). Karlbom tipsar den presumtiva dansösen om att komma till "haken" "välklädd och sminkad, inte som ditt vardagsjag. Om du ser ut som en dansös förväntas se ut, blir du bättre bemött". Dansösen bör inte ta med sig en kille, eftersom "du förutsätts ha en sexuell relation med varje kille du tar med dig. Ryktet går. Hugade spekulanter står på kö". Dansösen bör inte sitta i restaurangen mellan danserna, då folk kan skicka drinkar och bli arga när dansösen tackar nej, eller när drinken tas emot och "det hela inte

avlöper som de hoppats" (Karlbom 2002:50–51). Dansösen bör aldrig gå till ett bord där man ropar på henne, eftersom "/.../I länder där dansöserna ibland även är prostituerade kan man beställa dem till sitt bord för att diskutera priset./... /Går du snällt dit på anmodan har du eventuellt bekräftat att du är till salu för ett överkomligt pris. Don't do it!" (Karlbom 2002:51–52). En dansös som låter sig "beställas" till ett bord riskerar inte bara att klassas som prostituerad utan också "att finna sig själv stående på ett bord med åtta karlar som 'ger dricks' samtidigt som två försöker bedriva Dirty Dancing med dig. Det är mycket svårare att sätta stopp för sånt när det väl är igång. Det är bättre att undvika situationen från början" (Karlbom 2002:54).

Goffman kallar den plats på vilken själva framträdandet sker, där aktören möter sin publik, för *främre region* (front-stage). Men det finns också en *bakre region* (backstage eller bakom kulisserna) där man kan slappna av och inte be höver arbeta på att upprätthålla de intryck som skapas i den främre regionen. Här sker också förberedelserna inför framträdandet (Goffman 1974:97, 101–102). De tips som Irène Karlbom ger den presumtiva "hakdansösen" verkar till stor del handla om vikten av att hålla isär den främre och den bakre regionen, så att publiken inte får inblick i den bakre regionen. Detta är enligt Goffman en vanlig teknik för *intrycksstyrning* (Goffman 1974:103). De dansöser som uppträder markerar skillnaden 248 mellan sina privata vardagsjag och den de är när de uppträder med att inför framträdandet byta om till glimmande färgrika scenkostymer, överdådig sminkning, löshår och lösögonfransar (jfr Goffman 1974:121–122). Många under stryker också det faktum att scenpersonligheten är någon annan än de själva som privatpersoner genom att använda orientaliskt klingande artistnamn när de uppträder. 31 När dansösen kommer färdigsminkad och färdigklädd är detta uppträdandejag det enda publiken får möta. Detta kan betraktas som intrycksstyrning och ett sätt att skydda det pri vata vardagsjaget, i och med att publiken inte får en chans att få en inblick "back stage". Gränsen mot privatjaget upprätthålls också om dan sösen undviker situationer då det är oklart om hon är sitt uppträdandejag eller privatjag, som att sitta ute i restaurangen eller låta sig beställas till ett bord.

Iris Marion Young menar att kvinnors kroppar i högre grad än mäns uppfattas som ting, som *objekt* för andra att iaktta och göra saker med. Till grund för detta ligger de objektiverande blickar – framför allt från män – som kvinnor ständigt är utsatta för. Men det är inte bara männens objektiverande blickar som kvinnor riskerar utsättas för, de lever också ständigt under hot om intrång i sitt kroppsliga rum. I sin mest extrema form är det hotet om våldtäkt, men kvinnor måste också dagligen acceptera att bli fysiskt berörda på ett sätt som män aldrig skulle godta (Young 2000:264f). En dansös som uppträder på ett "hak" befinner sig enligt Irène Karlboms skildring i en situation där hon knappast kan räkna med att få något eget förslag på situationsdefinition av typen "dansen är en seriös konstform" accepterat. Dansösens brist på makt och inflytande på denna arena gör att hon helt enkelt får räkna med att utsättas för objektiverande blickar från män. Dansösen får inrikta sig på att försöka styra intrycken för att avvärja risken att definitionen av situationen blir sådan att hon uppfattas som sexuellt tillgänglig för män i publiken, att hon blir definierad som ett 'lovligt byte'. Skulle den definitionen av situation få genomslag innebär det en ökad risk för kränkningar även av dansösens fysiska integritet. En vägran 249 att låta sig beställas till ett bord kan betraktas som intrycksstyrning, i och med att det innebär ett budskap om att dansösen inte vill bli betraktad som prostituerad. Men det är också ett sätt att helt enkelt undvika en situation som lätt kan bli ohanterlig för dansösen och där det finns risk för oväl komna fysiska närmanden.

Att välja arena, kläder och rörelsemönster

Enligt Goffman försöker den försiktige aktören välja en typ av publik som ger henne så lite besvär som möjligt i det agerande som hon vill visa upp (Goffman 1974:191). Många dansöser kan betraktas som sådana försiktiga aktörer i och med att de i möjligaste mån undviker att dansa på "hak", och andra tillfällen och arenor där de bedömer att sannolik heten är mycket stor att publiken betraktar dem som lättfotade, förföriska kvinnor, och där de dessutom kan riskera att få sin fysiska integritet kränkt. De flesta dansöser undviker bland annat av dessa orsaker att dansa på svensexor.

Om framträdanden på "hak" eller svensexor är de tillfällen när dansösen löper störst risk att i publikens ögon hamna i kategorin sexobjekt, torde den minska vid framträdanden på "seriösa" krogar och organiserade större fester. Ofta drar dansöser gränsen mellan "seriösa" och "oseriösa" restauranger, och uppträder ogärna vid de senare. Många som har en väl etablerad position undviker helst helt att dansa på krogar, men gör däremot gärna uppträdanden på större fester med slutna sällskap, t.ex. födelsedags- eller firmafester.

Risken att bli betraktad på ett sätt man uppfattar som oaccep tabelt minskar än mer om man väljer att enbart dansa för en publik som man vet är välvilligt inställd till en som person och/eller till dansen: sällskap som består av bekanta eller personer som själva ingår i orientdansarvärlden. Denna publik kan man förutsätta är intresserad av "själva dansen" snarare än dansösens kropp, alltså ha en uppfattning om vad dansen innebär som liknar dansösens egen. Ett sätt att helt undvika utomståendes blickar och omdömen är att inte uppträda 250 alls, utan att bara dansa på danslektionerna i den enkönade och trygga dansskolemiljön. I Goffmans termer skulle man kunna säga att behovet av gränsdragning mellan främre region

(frontstage) och bakre region (backstage) minskar ju mindre risken är att man utsätts för en publik som upp fattar ens dans på ett annat sätt än man själv. Dansskolemiljön skulle i sin helhet kunna betraktas som en bakre region, där de dansande kvinnorna inte behöver upprätthålla intryckskontrollen utan kan slappna av och förbereda sig för even-tuella framträdanden i den främre regionen.

Vilka attribut som används är betydelsefullt för hur ett framträdande tolkas av publiken. De allra flesta dansöser och dansande kvinnor har också principer för vilka kläder som är lämpliga att använda. Som vi såg ovan tycker de etablerade dansöserna att en seriös dansös inte ska ha en "alltför ut manande" klädsel. Hur en sådan klädsel kan se ut preciseras dock inte. Hur ser då en tillräckligt påklädd dräkt ut? Många av de etablerade orientdansöser som är verksamma i Stockholm kan tänka sig att dansa i tvådelad kabarédräkt som lämnar magen bar. Denna dräkt ska dock vara relativt rejäl, med stadig behå och bälte. Vissa kan tänka sig att uppträda i en tvådelad dräkt, men med den viktiga detaljen att dräkten aldrig får sakna ett slags transparent kroppsstrumpa som täcker det annars bara området mellan behå och bälte. Denna är ofta i hudfärgat material, och knappt synlig på avstånd. 32

Den kollektiva representationen 'Magdansösen' är en kvinna klädd i tvådelad kabarédräkt som utför en förförisk dans med ormande rörelser. Att det är lätt att all orientalisk dans identifieras med och reduceras till denna figur framgår indirekt av att Ann Larsson i sina texter känner sig föranledd att *tala emot* bilden, eller egentligen tala emot den vanligaste tolkningen av bilden, och de konsekvenser som den nära kopplingen till kvinnlig förförelsekonst för med sig. På grund av styrkan i den kollektiva representation kan ibland blotta anblicken av en dansös klädd i kabarédräkt – vem hon än är och hur seriös hon än vill framstå – fungera som ett tecken eller en signal som styr tolkningen av det som sker till den 251 förståelseram eller diskurs som tolkar dansen som eggande striptease. De flesta dansöser är medvetna om de associa tioner som dräkten kan ge upphov till och det finns de som inte har något principiellt emot tvådelade dräkter men som inte vill uppträda på alltför offentliga arenor i en sådan. Ju tryggare arena som väljs för dansframträdandet, desto mindre behöver dansösen vidta åtgärder så att klädseln inte riskerar att bidra till att situationen definieras på ett sätt som hon ogillar, uppfattar som obehagligt eller hotfullt.

Även de dansrörelser och det minspel som dansösen ägnar sig åt under framträdandet har, som vi sett, betydelse för hur framträdandet bedöms. Utspelet får inte framstå som (alltför) sexuellt utmanande om det ska anses hålla sig inom anständig hetens gränser. Många av de kvinnor som går på kurs i orientalisk dans har sett vad de uppfattar som alltför sexuellt utmanande orientalisk dans på olika arenor, utom-lands och på krogar i Stockholm. Men var gränsen mellan en godtagbar flirtighet och sensualism, kanske också sexighet, och det alltför utmanande går, kan vara svårt att avgöra. Ylva, som dansat orientaliskt i drygt tio år, beskriver den utstrålning som en dansös bör ha för att kunna betraktas som seriös:

> *Ylva:/.../Hon ska liksom utstråla den här **glädjen** i dansen. Hon dansar för att hon tycker om att dansa, inte för att direkt visa upp sig. Visst, hon vill visa upp sin dans, men det är liksom inte det huvudsakliga syftet, att visa upp sig själv... som en **kropp** , utan det är att visa upp sin **kunnighet i dansen** . Och då är det ju liksom blicken där då... den här ...helt oskyldiga flirtande som ... klart i det långa loppet **kan** leda till nånting, men... som oftast inte/.../[Hon ska utstråla att] "jag är här för att ni ska titta på mig", men... egentligen ska hon ju liksom som en seriös dansös, ha ändå en liten ... **skyddsmur** runt omkring sig, att "här är min privatsfär.../.../Jag visar upp min konst att dansa och, visst, min kropp också, i dansen. Men, hit men inte **längre** . " /.../*
>
> *Karin: Men är det ändå **nåt** inslag av förförelse/*
>
> 252
>
> *Ylva: Ja, visst är det **det** ! **Det** är det. Det köper jag helt fullt. Och det är jag **fullt** medveten om, att ställer jag mig upp och dansar så...*
>
> *Karin: Och det känns OK liksom?*
>
> *Ylva: Ja.*
>
> *Karin: Till den här gränsen som vi pratade om?*
>
> *Ylva: Ja. Den här privatsfären, för ... jag bjuder bara ut min **dans** , inte mig själv.*

Det en seriös dansös enligt Ylva ska göra är att bjuda ut själva dansen – inte sig själv. Främst ska dansösen visa upp sin skicklighet i dansen, men det kan också vara acceptabelt att hon visar upp sin kropp, att hon flirtar och är förförisk mot publiken. Dock understryker Ylva att detta beteende bara får förekomma *i dansen*, alltså i den speciella situation som definieras i samband med ett dansframträdande. Dansösen måste upprätthålla gränserna till en okränkbar privatsfär, inom

vilken det finns som måste vara undantaget från att bjudas ut: dansösens konkreta, verkliga kropp och dansösen som (privat)person. Att bjuda ut sin dans men inte sig själv blir möjligt om dansösen som framträder är ett uppträdandejag snarare än dansösen som privatperson, och om hon hela tiden med hjälp av intrycksstyrning försöker upprätthålla en situationsdefinition som inte förpassar henne till en position som 'lovligt byte'. Som vi sett är detta inte lätt att genomföra i praktiken, och såväl dansösens självuppfattning som kroppsliga integritet kan riskera att bli kränkta vid framträdanden inför en publik som tolkar dansen som något en kvinna gör för att behaga och förföra män.

"Egyptisk dans" och anständighetens gränser

Vissa dansöser har genomfört mer genomgripande förändringar för att komma ifrån "de fördomar som fanns om dansformen". 33 Den *egyptiska dansens* företrädare utgör en egen underavdelning i Stockholms och Sveriges orientdansarvärld och centrerar sig kring dansgruppen as-Sayf och dess konstnärliga 253 ledare Kay Artle. 34 Dansformen som gruppen ägnar sig åt beskrivs som "egyptisk dans med rörelser som ger ett ökat flöde i kroppen och ett kraftfullare uttryck – en dynamisk dans till traditionell egyptisk musik". 35

Den dansform och det förhållningssätt till dansen som as-Sayf företräder bygger till stor del på den egyptiska dansösen Suraya Hilals utveckling och reformering av den orientaliska dansen. Med målet att göra dansen till en respekterad konst-form har Hilal genomfört förändringar av dansens rörelser, arenor, kläder och förhållningssättet till publiken. Hilal uppträder över huvud taget inte i lokaler där det dricks alkohol, utan enbart på scener och arenor dit människor tagit sig just för att se dansen. 36 Hon har frångått den tvådelade kabarédräkten och dansar istället konsekvent i heltäckande, långär-made dräkter med hellånga kjolar. Inspirerad av bland annat modern dans har hon också utvecklat en speciell teknik för dansens rörelser.

Företrädarna för den egyptiska dansen i Stockholm till-lämpar inte strikt Hilals version av orientalisk dans. Hur den egyptiska dansen bör utföras och betraktas är istället föremål för en ständig omprövning och förhandling inom gruppen. as-Sayf har dock en uttalad ambition att arbeta med dansen "som scenkonst snarare än som underhållning". Det får konsekvenser för såväl vilka arenor man uppträder på och vilka kläder man använder, som för vilket förhållningssätt man intar till musik och dansrörelser. Många av gruppens framträdanden sker på små alternativa teaterscener eller kulturfestivaler. 37 Föreställningen som beskrivs i artikelns början är "Blåeld", ett av flera formexperiment som as-Sayf arbetat med på senare tid. I detta fall har man kombinerat och sökt smälta samman egyptisk dans och musik med svensk folkmusik och svenska folkdanser.

Både vid uppträdanden och i undervisningen kan man lätt se skillnader mellan den egyptiska dansen och den mer vanliga typen av orientalisk dans företrädd av bland andra Ann Larsson. 38 En viktig detalj är klädseln. På lektionerna i egyptisk dans bärs inte tajta byxor eller klirrande myntsjalar, 254 utan både lärare och erfarna elever bär rundskurna hellånga kjolar, löst sittande långärmade tunikor, enfärgade tyg sjalar runt höfterna och sjalar knutna runt huvudet. Samma typ av dräkter används även vid föreställningar, som t.ex. dans föreställningen Blåeld som beskrevs i artikelns början. Dräkterna som används vid framträdanden med vanlig orientalisk dans är oftast kabarédräkter eller – särskilt vid mer folkloristiska dansnummer – hellånga, täckande, åtsittande dräkter. Båda dessa dräkttyper har ofta så pass snäva kjolar att steglängden begränsas, medan de kjolar som används inom egyptisk dans alltid är mycket vida.

Det finns också stora likheter mellan egyptisk och annan orientalisk dans. Många av stegen är i princip desamma och liksom annan orientdans fokuserar den egyptiska dansens rörelser på höfterna. Men inom den egyptiska dansen finns ett speciellt sätt att tänka kring rörelserna, där det centrala är det man kallar helkroppsintegrering. Det innebär att hela kroppen ska röra sig och hänga samman som en organisk helhet. Rörelserna utgår från benen och fötternas kontakt med golvet, och fortplantar sig genom hela kroppen och påverkar hur höfter, bål, armar och händer rör sig. Relativt vanligt inom orientalisk dans är annars en strävan efter att isolera olika kroppsdelar från varandra, att t.ex. kunna röra enbart på höfterna medan resten av kroppen är stilla. 39

En skillnad mot vanlig orientalisk dans är att det inom den egyptiska dansen inte förekommer några roterande bäckenrörelser, magrullningar eller rörelser som fokuserar bröstkorgen. Axelskakningar är också sällsynta, och utförs med försiktighet när de förekommer. Inom den egyptiska dansen ska alla rörelser med höfter, bäcken och bröstkorg vara måttfulla och det framgår av undervisningen och lärarens anvisningar att det i denna dansform är mycket viktigt att inte röra sig på ett sätt som kan uppfattas som sexuellt utmanande eller inbjudande (jfr Cook 1998). Något som aktivt korri geras av läraren är tendenser att puta ut med stjärten alltför mycket, liksom att utföra rörelser med höfterna snett uppåt och framåt. De elever som gör rörelserna fel drillas tills de lärt sig att 255 hålla och röra höfter och stuss på rätt sätt, med tyngdpunkt och rörelseriktning hela tiden fokuserad neråt, inte bakåt, framåt eller utåt. Också på Ann Larssons lektioner händer det att elever korrigeras som putar ut alltför mycket med stjärten eller gör alltför stora höftrörelser. De rörelser som hon korrigerar är dock mycket större och mer markerade än de som korrigeras inom egyptisk dans, och till skillnad från vid undervisning i egyptisk

dans har jag aldrig hört henne göra korrigeringen med den uttalade motiveringen att rörelsen ser alltför utmanande eller vulgär ut. Den vanligaste motiveringen för korrigeringar inom båda dansformerna är dock att en position utan svank och med tyngden riktad neråt dels minskar risken för skador, dels underlättar rörelsefriheten.

För att komma ifrån kopplingen till något kvinnor gör för att behaga män och transformera dansen till en ut präglad scenkonst har företrädarna för den egyptiska dansen vid tagit genomgripande åtgärder. Förutom att undvika riskfyllda arenor och i text föra fram sin egen tolkning av dansen har man också förändrat både rörelsemönster, kläder och förhållningssätt till publiken. Man undviker alla rörelser som ligger i risk-zonen för att uppfattas som sexuellt utmanande. Istället betonas rörelser där kroppen rör sig som en samman hängande helhet, med tyngd och värdighet och ofta på ett sätt som tar rummet i anspråk. Man försöker också att undvika att le alltför mycket och verka insmickrande. Exempelvis korrigeras den dansare som lägger huvudet på sned. Kläderna är heltäckande och löst sittande, och deras utformning betonar snarast dansarens gestalt som helhet, istället för att, som den tvådelade kabarédräkten, rikta uppmärksamheten mot dansösens höfter, mage och byst. Man kan säga att man inom den egyptiska dansen har tagit bort, transformerat och minimerat nästan allt det som kan fungera som signaler eller tecken som kan leda till att publiken förstår dansen inom den orientalistiska manliga erotiska diskursen. Att det man gör är *något annat* markeras också genom att dansformen sedan ett par år går under namnet "egyptisk dans", efter att tidigare ha funnits 256 med under beteckningen "orientalisk dans" i kurskataloger och presentationer.

Många av de mer erfarna dansöser som numera dansar egyptisk dans har tidigare sysslat med "vanlig" orientalisk dans. Från början dansade även gruppen as-Sayf vanlig orientalisk dans och bar tvådelade glittriga kläder. Enligt Lotta, som dansat med as-Sayf under ett antal år, uppträdde grup-pens medlemmar på den tiden också gärna lite flirtigt och sexigt mot publiken. Men gruppen genomgick en förändrings-process, och när Lotta kom in i gruppen hade redan nya tankar kommit in. Enligt Lotta ville man söka dansens genuina rötter, innan de egyptiska dansöserna började dansa för väster länningar och dansen blev business. Inom as-Sayf ville man komma förbi det man uppfattade som orientalistiskt och påklistrat och istället sträva efter en renare och enklare dans. *Seriös* blev ett viktigt ledord för den nya inriktningen, och det innebar att gå ifrån det tjusiga och glamorösa inom den orientaliska dansen. En period uppfattade Lotta det som att det blev tabu att flirta med publiken och vara sexig. Lotta, som var en relativt orutinerad dansös, upplevde den nya inriktningen som överdrivet präktig och uppfattade det som att gruppens tolkning av "seriös" ibland verkade vara "motsatsen till att ha kul". Men till följd av erfarenheter av uppträdanden där publiken tolkade hennes dans som något nästan jämställt med striptease, började Lotta fundera på hur hon blev betraktad av publiken och hur det kändes för henne. Detta ledde till att även Lotta efter en tid kom att förändra sitt synsätt. Lotta berättar att fokus för as-Sayfs arbete så småningom förändrades. Istället för att försöka framstå som seriös och söka en ursprunglig dans blev det nya idealet att kunna uttrycka känslor i dansen, "uttrycka vad musiken väcker i just mig ihop med en kunskap om vad musikerna säger". Med denna nya inriktning följde också ett nytt rörelseideal i dansen: helkroppsintegrering. Vartefter kom också kläderna att anpassas till de nya idealen.

Även om den egyptiska dansen alltså har en mer uttalad ideologi än annan orientalisk dans finns det inte heller inom 257 denna dansform någon entydig gräns mellan det som går an och det som inte går an. Både hur olika rörelser ska genomföras och vad som är acceptabelt beteende gentemot publiken är något som ofta tas upp och diskuteras på kurserna i egyptisk dans. Sådana principiella diskussioner är mycket mer säll synta i Ann Larssons undervisning, även om de kan före komma också där. Under en kurs i egyptisk dans med Kay Artle som lärare uppstår en diskussion om vilka ansikts uttryck och vilket förhållningssätt till publiken som kan betraktas som accep tabelt. Någon frågar om det är OK att flirta och om man får skratta under ett dansframträdande. Kay blir en smula ställd, men verkar anstränga sig för att svara nyan serat: "Skratta får man! Man får flirta också, men det ska vara medvetet... Man får gå fram till en man i publiken och dansa för honom också om man vill göra det. Men det ska vara medvetet". Någon föreslår att man kan göra det lite på skoj. Kay bekräftar detta och betonar att det måste göras med självironi och distans. Hon fortsätter med att berätta att hon sett några mag dansöser göra rörelser som "sett ut så här". Hon illustrerar genom att göra en cirkelrörelse bakåt med stjärten pekande rakt ut, med sänkta ögonlock och halvöppen mun. Det ser onekligen utmanande ut och gruppen skrattar till. Kay säger: "De vet inte hur de ser ut, vilka signaler de sänder ut. Så det är bra att tänka på det."

Danseleverna ger här uttryck för en viss osäkerhet och försiktighet när det gäller vad som kan tänkas vara acceptabelt beteende vid ett dansframträdande. Läraren Kay Artle, som i det här sammanhanget kan betraktas som en auktoritet, framhåller dock alltså att det kan vara acceptabelt att bete sig på sätt som i orientdansarkretsar annars kan anses förkastliga, som exempelvis att dansa med en viss utvald man i publiken. Förutsättningen för detta är dock att det sker med medvetenhet och en självironisk distans. Det handlar om en medvetenhet i flera steg. Dansösen måste först och främst vara medveten om vilka rörelser och miner hon gör – något som är långt ifrån en självklarhet. Utöver detta måste hon försöka sätta sig in i hur rörelserna och minspelet kan 258 uppfattas av publiken. I Goffmans termer handlar detta om intrycksstyrning. Dansösen måste skaffa sig kontroll över de signaler som sänds ut till publiken, som av publiken kan uppfattas som sexuellt utmanande eller inbjudande. Jag har inte vid något framträdande med egyptisk dans sett beteende som kan betecknas som flirtigt eller inbjudande, och i praktiken tror jag sådant i stort sett är obefintligt inom egyptisk dans i Stockholm. Detta exempel visar ändå att anständighetens gräns inte heller för utövarna av egyptisk dans dras vid det flirtiga eller ens vid det sexuellt

inbjudande *i sig*. Avgörande för om beteendet bedöms som acceptabelt är snarare på vilket sätt och under vilka villkor dansösen uppträder inbjudande eller sexigt.

Att vara sexobjekt

Iris Marion Young menar att kvinnor i högre grad än män själva delvis uppfattar sina kroppar som objekt. Till grund för detta ligger andras blickar, men inte sällan lever också kvinnan själv ut sin kropp som ett ting när hon betraktar den i spegeln, vårdar, formar om och smyckar den (Young 2000: 275, jfr Lindqvist 2002). Även om många av de dansande kvinnorna inte vill klä sig alltför utmanande ser många av dem framträdandena som ett tillfälle att visa sig fina, uppklädda och attraktiva. I någon mening innebär detta att man välkomnar, kanske till och med bjuder in, en objektiverande blick. Som framgått är det inte heller säkert att man alltid motsätter sig det förföriska, eller ens det sexiga inslaget i dansen. Detta innebär att kvinnorna ibland välkomnar att publiken uppfattar dem som objekt för åtrå, det vill säga som *sex objekt*. Att som kvinna bli betraktad som ett sexobjekt är något som annars ofta kan uppfattas som negativt och förnedrande. Martha Nussbaum (1995) menar att begreppet *objektifiering* syftar på att en person blir behandlad som ett ting, ett objekt. Detta kan i sin tur syfta på minst sju skilda sätt att bete sig, nämligen att någon behandlar en person som ett verktyg eller ett *instrument* för att uppnå egna syften; som om han/hon 259 *saknar autonomi* och självbestämmande; som om han/hon är *inaktiv*, saknar egen livskraft och handlingskraft; som om han/hon är *utbytbar* mot andra av samma typ; som någon som saknar gränser och integritet, vars kroppsliga integritet *kan kränkas* genom våld och andra intrång; som en *ägodel* som kan köpas och säljas; eller som någon vars erfarenheter och känslor inte behöver beaktas, alltså ett *frånkännande av subjektivitet* (Nussbaum 1995:257).

Objektifiering är ofta kopplad till sexualitet, men be höver inte vara det. Däremot sker den alltid i någon form av relation mellan människor. Nussbaum menar att beteende som kan betecknas som objektifiering kan vara både av ondo och av godo, och att avgörande för hur det ska värderas är det samman hang i vilket beteendet äger rum. Av vikt är hur relationen inom vilken objektifieringen äger rum ser ut i sin helhet (Nussbaum 1995:271). Präglas relationen av jämlikhet, eller intar den ena parten en underordnad position? Råder ömsesidighet och respekt, eller brukar den ena parten behandla den andra utan hänsyn till hans eller hennes erfarenheter och önskemål?

Om man betraktar de framträdanden med orientalisk dans som diskuteras i den här artikeln från denna synvinkel finner man att den relation i vilken eventuell objektifiering äger rum – alltså relationen mellan dansös och publik – kan se väldigt olika ut. På "haken" intar dansösen en underordnad position visavi publiken, och relationen kan inte sägas präglas av ömsesidighet och respekt mellan parterna. Publiken här kan knappast förväntas ta hänsyn till dansösens erfarenheter och önskemål, utan sannolikheten är stor att hon av publiken betraktas enbart som ett verktyg för att uppnå egna syften: hon är en sexig kropp som finns till för männens njutningsfulla blickar och trevande händer. Hon kan alltså också riskera att objektifieras i betydelsen betraktas som kränkbar, som någon vars fysiska gränser inte behöver respekteras. Ibland kan hon till och med i viss mån betraktas som något som kan köpas och säljas, i de fall publiken vill börja diskutera priset på hennes sexuella tjänster.

Även under dansframträdanden inför närstående personer kan delar av publiken uppfatta dansöser som objekt i någon eller några av de betydelser som Nussbaum räknar upp. De dansöser som inte är bekanta kan exempelvis troligen betraktas som utbytbara mot andra dansöser. Sannolikt uppfattar också publiken de uppträdande dansöserna delvis som verktyg för att uppnå en känsla av välbehag, när de njuter av skönhet och sexighet på scenen. Som framgått tycker de allra flesta dansöser att det är acceptabelt, ja till och med önskvärt. Men här handlar det om ett helt annat sammanhang än på "haken". Här finns en relation mellan dansöser och publik utanför framträdandet, där dansöserna framträder som hela personer.

Nussbaum framhåller alltså att ett objektifierande beteende inte behöver vara problematiskt som sådant. Det behöver exempel vis inte alltid vara av ondo om en man (eller män, eller kvinnor) betraktar en kvinna som ett verktyg för att tillfredsställa det egna sexuella begäret. Det som är problematiskt är istället om någon *huvudsakligen* eller *enbart* behandlas som ett verktyg för andras syften. Hur relationen ser ut i stort blir alltså av avgörande betydelse (Nussbaum 1995: 265). Här påverkar inte bara relationen mellan de parter som är direkt inblandade, utan också indirekt de mönster och maktstrukturer som finns i samhället. En sådan maktstruktur är att män som grupp intar en överordnad ställning i relation till kvinnor. Det finns också en hierarkisk maktordning där västerlandet och västerlänningar i de flesta avseenden intar en överordnad ställning i förhållande till Mellanöstern och Nordafrika och människor därifrån. De människor och kate gorier av människor som innehar makt har lättare att få genomslag för sin tolkning av verkligheten, att få den allmänt accepterad (Fairclough 1995a, 1995b). Att den manliga orientalistiska diskursen kring orientalisk dans som något förföriskt kan få ett sådant genomslag kan betraktas som en de mäktigas – männens och västerlänningarnas – tolkning av en bit av verkligheten som når

en dominerande ställning. De aktiva dansösernas tolkningar av dansen intar i många 261 sammanhang underordnade positioner som alternativa diskurser. De dansande och skrivande kvinnorna måste hela tiden förhålla sig till den tongivande diskursen och hamnar på defensiven då de nödgas använda kraft och utrymme till att förklara varför dess betydelser är ogiltiga. Som jag visat ovan fylls också många texter av aktiva dansöser främst av det som *talar emot* det man anser vara en felaktig uppfattning av orientalisk dans.

Dansaren som objekt eller subjekt

Den vanligaste typen av orientalisk dans har rörelsemönster och attribut som på många sätt liknar dem som brukar förknippas med utmanande 'magdans'. De kvinnor som ägnar sig åt orientalisk dans försöker dock frikoppla rörelserna och attributen från att uppfattas som något kvinnor gör för att behaga män. Det har på senare år också skett en viss föränd-ring i synsättet på dansen. Många kvinnor som dansat en längre tid säger att den orientaliska dansen ansågs mycket mer "suspekt" för 10–15 år sedan än i dag. Troligen kan denna förändring i alla fall till en del betraktas som ett resultat av de aktivas målmedvetna arbete.

Men trots allt händer det fortfarande att orientalisk dans "feltolkas". Eftersom den kollektiva representationen 'Magdansösen' som formats inom den orientalistiska diskursen är så stark och etablerad, finns risken att publiken trots åtgärder för motsatsen tolkar framträdande med "seriös" orientalisk dans som identisk med den utmanande och förföriska 'Magdansen'. Ett skäl till detta kan vara att de gränser och skillnader som upprättats mellan det acceptabla och det oacceptabla när det gäller dansösers beteende och dräkters utformning är förhandlingsbara och långt ifrån entydiga ens för de invigda. Var gränslinjen går mellan det "seriösa" och det "oseriösa" borde för en utomstående betraktare vara än svårare att uppfatta. Företrädarna för den egyptiska dansen har vidtagit mer genomgripande åtgärder för att slippa att få sin dans tolkad som något kvinnor gör för att egga upp män. 262 De har tagit bort, transformerat och minimerat nästan allt det som skulle kunna peka mot en sådan tolkning av dansen.

För att hantera och motverka den etablerade diskursen kring orientalisk dans försöker många företrädare för orientalisk dans alltså dels rätta till vad man uppfattar som miss-uppfattningar, dels styra de intryck man gör på publiken under ett framträdande. Detta kan betecknas som defensiva taktiker, som tas till av någon som befinner sig i underläge när det gäller möjligheten att få sin tolkning av verkligheten accepterad. Enligt Lottas berättelse verkar företrädarna för egyptisk dans i högre grad välja att gå på offensiven. Istället för att koncentrera sig på att försöka kontrollera vilket intryck man kan tänkas göra på publiken, alltså hur man uppfattas som objekt, läggs inom egyptisk dans i undervisningen och inför uppträdanden betoningen på dansarens egna erfarenheter och uttryck. I undervisningen fokuseras hur rörelserna känns i kroppen, eleverna tränas att inta en värdig attityd och att genom kraftfulla rörelser ta scenrummet aktivt i anspråk. Det förhållningssätt som eftersträvas, lärs ut och arbetas in kan sägas verka i motsatt riktning mot flera av de aspekter av objektifiering som Nussbaum tar upp. Dansarens rörelser och attityd visar idealt upp henne som autonom, aktiv, handlingskraftig, unik, värdig och okränkbar. Hon framstår som någon vars erfarenheter och känslor är värda att uttryckas och tas på allvar. I enlighet med Nussbaums resonemang är hon därmed i högsta grad ett subjekt (Nussbaum 1995:257).

Dessa rörelsemönster och den kroppsliga attityden gent-emot det omgivande rummet kan också betraktas som utförda av kroppen i dess egenskap av subjekt. Det är denna typ av ändamålsinriktade rörelser som enligt Merleau-Ponty definierar förhållandet mellan ett subjekt och dess omvärld (Merleau-Ponty 2002 [1962]). Iris Marion Young menar dock att den kvinnliga kroppen inte är ett subjekt i samma utsträckning och med samma självklarhet som den manliga. Den kvinnliga kroppen är istället ofta både subjekt och objekt för sig själv, den riktar sig mot *sig själv* likaväl som mot de möjligheter världen erbjuder (Young 2000:264–275, jfr Lindqvist 263 2002). Enligt Young visar sig detta i ett ambivalent kroppsligt förhållningssätt gentemot omgivningen, där kvinnor inte utnyttjar hela sin kropps kraft och möjligheter. Exempelvis kan kvinnor tveka inför rörelser som tar rummet och omvärlden i besittning, eftersom de hela tiden är medvetna om att de samtidigt visar upp och exponerar sin kropp som ett objekt som kan utsättas för andras blickar och kanske komma till skada. Att öppna sin kropp i fri, aktiv och utåtriktad rörelse kan för en kvinna betyda att hon bjuder in den objektiverande blicken (Young 2000:264–275).

Inom den egyptiska dansen uppmanas eleverna att känna tyngd, uppleva sig själva som viktiga och att ta självmedveten plats i rummet. Detta kan betraktas som sätt att få kvinnor att agera som förkroppsligade subjekt i Merleau-Pontys mening. Vanlig orientalisk dans kan, när det gäller rörelsemönster och attityd, i högre grad sägas överensstämma med den typiska kvinnliga kroppslighet som Young skriver om. Det gäller kanske särskilt framträdanden med *orientale*, den dansform som mest motsvarar gängse uppfattningar om orientalisk dans eller magdans. Denna dans' oftast små rörelser i rummet, dräkter som ibland är så snäva att de begränsar rörelsefriheten och dansens inriktning på det som är "läckert" och "snyggt" kan betraktas som rörelser utförda av kvinno kroppar som samtidigt är subjekt och objekt; kroppar som rör sig i relation till omgivningen, men hela tiden är medvetna om att de betraktas och bör uppfattas som behagliga. Den dansform som as-Sayf ägnar sig åt

skiljer sig alltså från detta, och kan betraktas som en i alla fall delvis lyckosam strävan att i dansen agera som och även betraktas som ett *subjekt* snarare än ett *objekt.* 40

Men samtidigt intar förstås även dansarna inom egyptisk dans positionen som objekt i och med att de uppträder inför en publik. De vill dock inte låta sig styras av vilket intryck de kan tänkas ge publiken. Som vi sett ovan säger läraren Kay att en dansös i princip ska kunna både le mot publiken och dansa med utvalda män. Lotta säger att hon egentligen tycker att man borde kunna vara "renodlad orientdansös" utan att 264 bli betraktad som ett objekt av publiken. Men i praktiken fungerar det inte så. Lotta konstaterar att "dansen verkar väcka nåt hos 'vanliga män', samma sak som korta kjolar väcker". Läraren Kay understryker att man också vid framträdanden med egyptisk dans måste vara medveten om det intryck man gör och vara försiktig med leenden och rörelser, sådant som kan riskera att uppfattas som inbjudande eller sexuellt utmanande. *I princip* anser alltså dessa dansare att man som ett aktivt subjekt ska kunna välja att agera på ett inbjudande eller till och med utmanande sätt. Men i praktiken visar det sig det vara ogörbart att kombinera detta med en framgångsrik defini tion av dansframträdandet som seriöst. Tolkningen av dansen inom en västerländsk manlig orientalistisk diskurs är så etablerad att den då med stor sannolikhet vinner genomslag och leder till att framträdandet uppfattas som liktydigt med striptease och dansösen som en kvinna som bjuder ut sig.

Hur man uppfattas av publiken är enligt Lotta inte längre det centrala för medlemmarna i as-Sayf. Men i praktiken finns inom egyptisk dans kvar ett gränssättande när det gäller beteende och kläder som kan betecknas som intrycksstyrning. Man har genomfört förändringar i dansens rörelser och attribut som, även för en ovan betraktare, är enkelt avläsbara, och som därför underlättar för den egyptiska dansen att även av publiken uppfattas som *något helt annat* än utmanande 'magdans'.

Att vara både seriös och attraktiv

Något som är gemensamt för alla kvinnor jag talat med i den orientaliska dansvärlden i Stockholm är att de inte vill uppfattas som sexuellt lättillgängliga. Att i samband med dansframträdanden göra medvetna val av arenor, kläder och förhållningssätt till publiken är led i arbetet att motverka detta. Även om alla dansöser som uppträder torde försöka upprätthålla någon form av 'anständighetens gräns', dras dock denna gräns för det acceptabla på olika ställen och är förhandlingsbar utifrån olika kriterier. Bland annat ekonomiskt 265 nödtvång kan få en dansös att gå med på villkor hon annars inte skulle ha accepterat.

Det som hindrar många dansande kvinnor att visa upp sig offentligt är förstås inte bara dessa avväganden och svårig heter, utan också hur duktiga de är på att dansa och hur säkra de känner sig på sig själva. Kvalitén på dansen är också som vi sett ett viktigt kriterium för huruvida ett framträdande betraktas som seriöst eller ej. Ju skickligare dansösen är och ju större intresse publiken visar för själva dansen, desto mindre verkar risken vara, enligt de aktiva dansöserna och skribenterna, för ett "oseriöst" framträdande, det vill säga ett framträdande där dansen används för att visa upp respektive betrakta kvinnokroppen som ett objekt. Restaurangdansöser av den typ som beskrivs i exemplet i artikelns början; dansöser som låtit operera sina bröst, tar betalt i behån och inte uppvisar särskilt stor dansskicklighet, bör enligt denna logik hamna långt ner på den seriösa skalan. Detta är också som vi sett en typ av dans, och en presentation av dansösen, som de flesta aktiva dansöser på olika sätt arbetar för att distansera sig från. I andra änden av skalan mellan det "oseriösa" och det "seriösa" hamnar företrädarna för den egyptiska dansen. De har inte bara försökt förändra och kontrollera förståelsen av dansen, utan också dansens attribut, rörelser och arenor. Nästan alla de tecken eller signaler som sänds ut i samband med ett framträdande omformas och fås att peka åt ett och samma håll, nämligen mot en tolkning av dansen som seriös scenkonst. Det verkar också som om utövarna av egyptisk dans är mer framgångsrika än den vanliga dansens företrädare med att få sin dans tolkad som något helt annat än den utmanande 'magdansen' som kvinnor utför för att egga upp män.

Men även om dessa mer återhållsamma positioneringar är fullt begripliga i ljuset av den objektiverade blick och de etablerade betydelser som förknippas med alla former av orientalisk dans, så riskerar också något att gå förlorat i strävandena att få dansen respekterad som en seriös konstform. En del av lockelsen med den orientaliska dansen är just den 266 "glitter och glamour" många kvinnor tycker sig finna där. Om man byter ut de glimmande höftsjalarna och de läckra tvådelade dräkterna, de koketta handrörelserna och den lekfullt flirtiga inställningen till publiken, försvinner också en del av det många kvinnor beskriver som den orientaliska dansens särskilda lockelse: det lustfyllda i att klä ut sig och klä upp sig, att känna sig fin, graciös och kvinnlig. Det som riskerar försvinna är alltså den positiva aspekten av att vara ett objekt, att bli betraktad som attraktiv, åtråvärd och sexig (Nussbaum 1995). as-Sayf strävan efter att vara "seriösa" riskerar att uppfattas som "motsatsen till att ha kul". Härigenom blir det tydligt hur även den orientaliska dansen bör förstås som en av de många arenor på vilka kvinnor försöker hantera en nästan omöjlig balansgång. Å ena sidan gäller det att undvika att uppfattas som ett sexuellt lättillgängligt byte, och å andra sidan att undvika att framstå som oattraktiv och tråkig (jfr Tseëlon 1998:45, Lindqvist 2002:58).

Det finns skäl att avrunda artikeln med detta konstate rande. I många fall har utövarna av orientalisk dans i Stockholm sökt sig till den orientaliska dansen just för att de här menat sig hitta alternativa sätt att röra sig och alternativa sätt att vara kvinna. Men samtidigt blir både repetitioner och mer offentliga framträdanden starka påminnelser om att de måste vara medvetna om det allestädes närvarande hotet om att reduceras till sexuella objekt och förståelsen av deras dans som bara ett spektakulärt sätt att förföra män. Tvånget att hela tiden agera för att motverka den här formen av sexualiserade missförstånd kringskär de dansande kvinnornas kroppsliga uttrycksformer. Även om den intrycksstyrning de införlivat i sina sceniska framträdanden måste betraktas som självvald innebär den alltså inte bara möjligheter utan också begränsningar. Den gräns som dansarna upprättar mot publiken blir samtidigt en gräns mot dem själva och den egna sinnligheten. Hotet om anständighetens sammanbrott och seriosi tetens försvinnande innebär också att kvinnorna får svårare att på sina egna villkor njuta av den glädje det kan innebära att göra sig fin och betraktas som attraktiv och åtråvärd.
267

Litteratur

- Artle, Kay u.å. *Raqs Sharqi – den egyptiska danskonsten.* Stencil utdelad vid kurs i egyptisk dans.
- Artle, Kay 2004. *as-Sayf's sommarintensiv 2004.* Stencil utdelad vid kurs i egyptisk dans.
- Barakat, Bahi 1990. *Den äldsta dansen: orientalisk dans*. Södertälje: Fingraf.
- Berg, Magnus 1998. *Hudud. En essä om populärorientalismens bruksvärde och världsbild.* Stockholm: Carlsson bokförlag.
- Berg, Magnus 2001. "Orienten på en höft" i Åsa Andersson; Magnus Berg; Sidsel Natland *Där hemma här borta. Möten med Orienten i Sverige och Norge.* Stockholm: Carlsson.
- *BlåEld – en egyptisk barfotapolska*. Programblad till föreställning med as-Sayf september 2004.
- Bordo, Susan 1993. *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press. Buonaventura, Wendy 1998. *Serpent of the Nile: Women and Dance in the Arab World.* New York: Interlink books.
- Cook, Susan 1998. "Passionless Dancing and Passionate Reform: Respecability, Modernism and the Social Dancing of Irene and Vernon Castle" I William Washabaugh (red) *The Passion of Music and Dance: Body, Gender and Sexuality*. Oxford and New York: Berg.
- *Dagens Nyheter* 2000-06-05.
- Dahl, Gudrun 2000. *The Great Misunderstanding: The Discourse of Swedish Women Dancing Oriental Dance.* Gudrun Dahl, Stockholms universitet. Paper for the AAA conference, November 2000.
- Danscenter Stockholm. *Workshop Orientalisk dans*. Informationsblad från augusti 2003.
- DansCompagniet i Stockholm AB, Monica Baumgarten. *DansCompagniets kursprogram VT 2005*.
- Fairclough, Norman 1995a. *Critical discourse analysis: Papers in the critical study of language*. London: Longman.
- Fairclough, Norman 1995b. *Media Discourse.* London: Edward Arnold.
- Featherstone, Mike 1994. *Kultur, kropp och konsumtion.* Stockholm: Symposion.
- Goffman, Erving 1974. *Jaget och maskerna. En studie i vardagslivets dramatik.* Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Hobin, Tina 2003. *Belly Dance. The Dance of Mother Earth*. London & New York: Marion Boyars.
- Högström, Karin 2001. *En doft av Orienten. Orientalen som positiv motbild hos Re:Orient och några svenskar på orientklubb.* Uppsats för påbyggnadskurs i etnologi. Stockholm: Institutet för folklivsforskning – Etnologiska institutionen, Stockholms universitet. 268
- Högström, Karin 2004. "Kvinnokraft eller striptease? Orientalisk dans i Stockholm". *Kulturella Perspektiv* 3/2004: 31–35.
- Kabbani, Rana 1994. *Imperial fictions: Europe's myths of Orient*. London: Pandora.
- Karlbom, Irène 2002. *Allt du någonsin velat veta om Magdans men inte vågat fråga.* Stockholm: Författares bokmaskin.
- Larsson, Ann ("Aminah") 2000. *Paper on how the Press presents our Art Form, Oriental Dance*. Publicerad på hemsidan för Stockholm Belly Dance Festival 2000, http://web.telia.com/~u86413785/festival/festival2000/june2000/paperonpress.html Hämtad därifrån 2005-03-07.
- Lewis, Reina 1996. *Gendering Orientalism: race, femininity and representation.* London: Routledge.
- Lindqvist Beatriz 2002. "Essens och förklädnader. Kvinnors reflektioner kring kropp, kön och kärlek". I *Lust, lidelse och längtan. Kulturella perspektiv på sexualitet.* Gerholm (red.) Stockholm: Natur och Kultur.
- Merleau-Ponty, Maurice 2002 [1962]. *Phenomenology of perception.* Florence, KY, USA: Routledge.
- Mernissi, Fatima 2003. "The meaning of spatial boundaries" I *Feminist postcolonial theory: a reader*. Reina Lewis & Sara Mills (red.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Moi, Toril 1997. "Feminist, Female, Feminine". I *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism.* Belsey & Moore (red.). Malden, MA: Blackwell.

- van Nieuwkerk, Karin 1995. *"A Trade Like Any Other": Female Singers and Dancers in Egypt*. Austin: University of Texas Press. Nussbaum, Martha 1995. "Objectification". I *Philosophy and Public Affairs* 24:4, 249–291.
- Said, Edward W. 2000 [1978]. *Orientalism*. Stockholm: Ordfront.
- Studiefrämjandet i Stockholm. *Kursprogram Hösten/vintern 2005*.
- Tseëlon, Efrat 1998. *Kvinnan och maskerna*. Lund: Studentlitteratur.
- Turner, Bryan S. 1994. *Orientalism, Postmodernism & Globalism*. London & New York: Routledge.
- Wikan, Unni 2004. *En fråga om heder*. Stockholm: Ordfront.
- Winther Jörgensen, Marianne & Phillips, Louise 2000. *Diskursanalys som teori och metod*. Lund: Studentlitteratur.
- Yegenoglu, Meyda 1998. *Colonial Fantasies. Toward a feminist reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, Iris Marion 2000. *Att kasta tjejkast. Texter om feminism och rättvisa* Stockholm: Atlas.

INTERNET

Ancient and tribal bellydance http://www.belly-dance.org/princess-banu.html

2005-09-26

as-Sayf

http://www.as-sayf.com/

2005-09-29

Bellydancers and Harem Girls – A Historical/Cheesecake Gallery http://www.shanmonster.com/belly/gallery/index.html

2005-09-26

Hilal Dance

"Chronology"

www.hilaldance.co.uk/company/chronology

2005-09-29

Marikas dans och modestudio

"Orientaliskt"

http://www.marikas.se/kurser/studerande_och_vuxna/orientaliskt. shtml

2005-04-01

Orienten i Sverige

www.etnologi.su.se/orientenisverige

Show and tell music

www.showandtellmusic.com/pages/galleries/gallery_j/bellydance

2005-09-26

SODA

http://hem.passagen.se/websoda1/

2005-04-07

"Upprop från SODA styrelse"

2004-09-11

Stockholm Belly Dance Festival 2000

"Bemötande på DN-Inkast"

http://web.telia.com/~u86413785/festival/festival2000/dnsvar.html

2005-04-01

www.orientaliskdans.se

(Ann Larssons hemsida, hette tidigare *Orientalisk dans med Aminah*) http://biphome.spray.se/ann-larsson/

"'Magdansens' historia" 2004-03-18

"Vett och etikett" 2004-09-11
270

Noter

1 Det som beskrivs och analyseras i denna artikel är en del av den orientaliska dans som finns i Stockholm. Hur dansen ter sig och tilldelas betydelser i andra delar av världen, bl.a. i Mellanöstern, ligger inte inom ramen för det jag avser försöka belysa i denna artikel.

2 Jag använder fingerade namn på personer som förekommer i texten i andra egenskaper än textproducenter. Detta gäller för alla utom Ann Larsson och Kay Artle. De är båda välkända och framträdande profiler i Stockholms orientdansarvärld med gedigen utbildning och lång erfarenhet som dansare och lärare. Därutöver har båda intresse för dansens historia och sammanhang och har producerat texter som jag använder mig av i denna artikel.

3 "'Magdansens' historia" hämtad från *www.orientaliskdans.se* 2004-03-18. Larsson framhåller också att magen faktiskt används i nyare former av orientalisk dans, framför allt så kallad kabarédans.

4 Saad al Shadidi i *Dagens Nyheter* 2000-06-05.

5 Marita Fahlén, svenskfödd dansös som arbetat i Egypten i många år, citatet hämtat från hemsidan för *Stockholm Belly Dance Festival 2000* "Bemötande på DN-Inkast".

6 Informationsblad från Kay Artle u å, se även Ann Larssons presentation på Marikas dans och modestudios hemsida 2005-04-01.

7 I augusti 2005 fanns i Stockholm minst två dansskolor helt ägnade orientalisk dans, med hundratals elever vardera. Det finns undervisning i orientaliskt vid flera studieförbund och privata dansskolor, och därutöver ett flertal fristående lärare som ger kurser. På SODA:s hemsida 2005-04-07 listas 17 artister med Stockholm som bas, och dessa utgör bara en liten del av dem som uppträder i Stockholm.

8 "'Magdansens' historia" www.orientaliskdans.se 2004-03-18.

9 De allra flesta skildringar av dansens historia har skrivits av personer som samtidigt är aktiva dansare. Det gäller t.ex. Bahi Barakat (1990), Wendy Buonaventura (1998) och Tina Hobin (2003).

10 Bilder från danslektioner och uppträdanden finns på www.etnologi. su.se/orientenisverige

11 Begreppet *kvinnlig* är mångtydigt, då det kan beteckna både att någon är av kvinnokön och en viss egenskap som uppfattas som typisk för kvinnokönet. Toril Moi menar att det är viktigt att hålla isär dessa båda betydelser, på engelska med beteckningarna *female* (av kvinnokön) respektive *femininity* (femininitet) (Moi 1997:108). En person som är av kvinnokön

behöver alltså enligt denna definition inte med nödvändighet också besitta (vad som betecknas som) feminina egenskaper. Vilka egenskaper som uppfattas som feminina varierar också i olika samman-hang, vilket innebär att det finns flera olika *femininiteter*.

12 Varför detta uppfattas som så tilltalande är en intressant fråga som jag har diskuterat i korthet på annat håll (Högström 2004) och som jag återkommer till i min kommande avhandling.

271

13 Danscenter informationsblad 2003. Ett konkret exempel på hur dansen kopplas till kvinnokroppens biologiska funktioner är de speciella kurser i orientalisk dans som ordnas för gravida kvinnor, t.ex. DansCompagniets kursprogram VT 05.

14 Bahi Barakats bok *Den äldsta dansen* (Barakat 1990) har troligen tillsammans med Wendy Buonaventura (1998) fungerat som källa för den här delen i många svenska dansösers historieskrivning.

15 I artikeln används enkla citattecken för att ange att begreppet eller uttrycket är omtvistat eller för att markera att formuleringen är tillspetsad. Dubbla citattecken förbehålls de ord eller meningar som är direkta citat.

16 Bild finns på www.etnologi.su.se/orientenisverige

17 Marikas dans och modestudios hemsida 2005-04-01.

18 Larsson tolkar det som att det är journalisterna själva som stått för vinklingen i de artiklar där det "skrockande, menande, insinuanta" står i fokus, medan de artiklar som beskriver dansen som kultur eller motion, och alltså ger en bild i linje med dansösernas egen tolkning av dansen, är resultat av att de intervjuade dansöserna "uppfostrat och undervisat" journalisterna (Larsson 2000). Utan att själv ha gjort någon systematisk genomgång av mediematerial har jag fått intrycket att dessa olika teman fortfarande förekommer när pressen skriver om orientalisk dans. Möjligen har de artiklar som delar de dansandes egen syn ökat, och andelen artiklar som beskriver dansen som något som kvinnor gör för att sexuellt egga upp män minskat.

19 Jag definierar här *diskurs* som ett sätt att tolka världen eller delar av världen från ett visst perspektiv. Olika diskurser tolkar världen eller delar av världen på olika sätt (Fairclough 1995a:135, Winther Jörgensen & Phillips 2000:134–136).

20 När jag i denna text diskuterar det verkliga geografiska område som ofta kopplas samman med begreppet Orienten, markerar jag detta genom att istället använda beteckningarna Mellanöstern och Nordafrika.

21 Haremskvinnor, ursprungligen i den turkiske sultanens harem.

22 Även Ann Larsson, Kay Artle och många andra dansöser diskuterar i sina texter den orientaliska dansens koppling till orientalismen utifrån bl.a. Said.

23 Se hemsidorna *Ancient and tribal bellydance, Bellydancers and Harem Girls – A Historical/Cheesecake Gallery* och *Show and tell music*.

24 Se Högström 2004. Detta kommer också att diskuteras utförligt i min kommande avhandling.

25 Marikas dans och modestudios hemsida 2005-04-01

26 SODA:s hemsida 2005-04-07.

27 "Vett och etikett" *www.orientaliskdans.se* 2004-09-11.

28 Uppropet från SODA publicerades på deras hemsida och är signerat av Natasja Mrdjanov, 31 maj 2002.

29 "Vett och etikett" *www.orientaliskdans.se* 2004-09-11.

30 Det är inte bara västerlänningar som tolkar orientalisk dans som syftande till att behaga en manlig publik och signalerande sexuell 272 tillgänglighet. Det är en utbredd uppfattning i Mellanöstern och Nordafrika att ärbara kvinnor inte dansar offentligt (Wikan 2004:197, jfr Mernissi 2003). Enligt denna uppfattning kan ärbara kvinnor dansa i slutna sällskap, fullt påklädda i festliga sammanhang. Men att dansa som en orientalisk dansös på t.ex. en nattklubb uppträder – offentligt inför främmande män, klädd så att hennes kvinnliga former framhävs snarare än döljs – är inget en ärbar kvinna gör. Även

om vissa dansöser i Mellanöstern och Nordafrika kan vara stora stjärnor och tjäna mycket pengar, är det många i dessa länder som betraktar professionella dansöser som likställda med prostituerade (van Nieuwkerk 1995).

31 Långt ifrån alla dansöser använder artistnamn, men det är relativt vanligt. Exempelvis använder Ann Larsson artistnamnet Aminah (jfr Dahl 2000).

32 Dräkter med nät eller transparent tyg över magen började användas i Egypten på 1950-talet när dans med bar mage förbjöds av bl.a. religiösa skäl (van Nieuwkerk 1995:49).

33 Artle u å *Raqs Sharqi – den egyptiska danskonsten* informationsblad till danselever. Se också Hilal Dance hemsida 2005-09-29.

34 Termen "egyptisk dans" som beteckning på denna dansform är inte okontroversiell i dansarkretsar. Jag väljer att i denna text använda beteckningen eftersom det är den term som används av utövarna själva. Antalet aktiva inom det som kallas egyptisk dans är förhållandevis litet. I Stockholm finns uppskattningsvis ett tiotal dansare och danslärare, och ett hundratal elever på olika nivåer. Jag har själv deltagit i kurser i egyptisk dans under flera år, oftast med Kay Artle som lärare.

35 as-Sayfs hemsida 2005-09-29.

36 Många etablerade dansöser inom olika former av orientalisk dans har valt att enbart uppträda på scener.

37 as-Sayf har under det senaste året uppträtt i Stockholm bland annat på Dramalabbet, Fylkingen, Dansmuseet, och en feministfestival. Som jämförelse kan nämnas att Ann Larsson framför allt lyfter fram framträdanden på stora företagsfester på sin hemsida. Även Larsson och hennes dansgrupp har dock uppträtt på festivaler.

38 Bilder finns på www.etnologi.su.se/orientenisverige

39 Ingen av de dansöser och danslärare som nämns i denna artikel arbetar med utpräglad isolationsteknik.

40 Några av de folkliga dansformerna inom vanlig orientalisk dans har också ett mer utåtriktat och bestämt rörelsemönster, där dansösen i högre grad kan sägas agera som subjekt i denna bemärkelse.
273

Fadime Sahindal och misstankens hermeneutik

Debatt, fenomen, projektion

Simon Ekström

274

Fadime Sahindal skjuts ihjäl på en trappavsats i ett flervåningshus i Uppsala kvällen den 21 januari 2002. Fadimes pappa, Rahmi Sahindal, är den som på nära håll har avlossat de dödande skotten. Tingsrätten dömer honom för överlagt mord, ett domslut som hovrätten sedan bekräftar. Detta är slutpunkten på Fadime Sahindals liv, men samtidigt begyn-nelsen på något annat. 1 I samma ögonblick som nyheten om ännu ett hedersmord kablas ut från landets nyhets redaktioner startar diskussionen om vad det är som hänt. På några få månader skrivs spaltkilometer om mordet, orsakerna, bakgrunden och följderna. 2 I den inhemska debatt som följde utkristalliserades snart två tydliga positioner. Å ena sidan fanns *kultur(teori) förespråkarna* som menade att hedersmord inte går att vare sig förstå eller bekämpa med mindre än att man knyter dem till begrepp som kultur och skillnad. Den andra positionen intogs av *kultur(teori)kritikerna* som häv-dade att den kulturella ingången var endera otillräcklig eller otillfredsställande. 3 Enligt de senare handlade mordet i själva verket mer om likhet än om skillnad. Därför var det enligt kulturkritikerna också viktigt att lyfta fram vad det var som osynliggjordes av det kulturella idiomet.

Fadime begravdes i Uppsala domkyrka. Hon fick en begravning värdig en statsman och en folkets hjälte. Domprosten talade, ärkebiskopen, höga politiker och medlemmar ur kungafamiljen deltog i ceremonin och pressen bevakade i minsta detalj allt vad som skedde. Det är svårt att värja sig från intrycket att den unga kvinnan här blev viktigare i döden än vad hon varit i livet. Från och med detta ögonblick iscensätts Fadime Sahindal som en symbol och ikon för något som går långt utöver den familjekonflikt som tragiskt ledde fram till hennes död. Symboler är dock inte entydiga utan kan ges olika

innebörd. I likhet med andra starkt känslomättade gestalt ningar blir Fadime en arena för motstridiga tolkningar och tillskrivningar, en galjonsfigur eller trofé som alla vill kalla för sin. Den utdragna och upprörda diskussionen kring mordet och dess efterräkningar visar hur Fadime användes som en projektionsyta för problem som både kulturförespråkare 275 och kulturkritiker såg som ytterst angelägna att lösa.

Det häftiga debattklimatet berodde emellertid inte bara på de olika sätten att närma sig frågor om kultur, likhet och skillnad, utan också på att de två förslagen till lösningar rörde sig längs olika tidsaxlar. På en armslängds avstånd blir det tydligt att de olika sätten att formulera problemet till stor del gällde, och fortsätter att gälla, frågan om vad det är som ska diskuteras: morden, våldet och hederstänkandet; eller debatten i sig.

Ett offentligt samtal

Mordet på Fadime Sahindal var inte det första dödsfall som gett upphov till spekula tioner i bakomliggande hedersmotiv. Inom loppet av ett halvt decennium hade nu tre unga kvinnor dödats under omständigheter som fått svenska media, forskare och privatpersoner att tala om hedersmord (Eldén 2003, Ekström 2005, Wikan 2004). 4 Först var det Sara, en sexton årig flicka som i december 1996 ströps till döds av sin ett år äldre bror och två år äldre kusin. Sommaren 1999 skedde ännu ett mord då den knappt tjugoåriga Pela Atroshi sköts till döds i sitt eget sovrum under familjens semesterresa till det gamla hemlandet Irak. 5 Visst hade även de två tidigare dödsfallen rönt en betydande medial uppmärksamhet, men det går inte att jämföra med det intresse som nu riktades mot 'hedersmordet på Fadime'. 6

Detta är emellertid inte en text om vare sig heder eller hedersmord, utan fokus ligger istället på hur ett hedersmord i diaspora har kommenterats i den svenska offentligheten. Ämnet för artikeln utgörs med andra ord av det mediala och akademiska *samtal* som uppstod i efterdyningarna av mordet. 7 För att travestera en välkänd formulering av statsvetaren Benedict Anderson är avsikten att analysera hur före ställningar om en förmodad annorlundahet har såväl försvarats som kritiserats inom ramen för detta offentliga samtal. 8 Som vi ska se var nämligen detta en debatt som i hög grad stabiliserades 276 mot bakgrund av en räcka antaganden om kön, våld, kultur och skillnad. Några frågor framstår därmed som särskilt angelägna att belysa: vilka tolkningar och omtolkningar av mordet, orsakerna och följderna ställdes mot varandra, samt, vilka möjligheter fanns det i debatten att tala om hedersmord och kultur som på något sätt interrelaterade fenomen?

Samtidigt är detta en kritisk betraktelse över ett samtal som både fascinerar och förskräcker. Med detta konstaterande vill jag påminna om att även denna artikel har sin författare, någon som avgör vad och hur något ska diskuteras. Längre fram positionerar jag mig inom ramen för det fält som artikeln tecknar. Fram till dess uppmanas läsaren till en viss försiktighet. I likhet med de övriga texter och skribenter som figurerar i artikeln har också jag en historia att berätta, även denna text är en del av debatten.

Långholmen, november 2004

Vad kan efter detta påpekande vara mer lämpligt än att börja framställningen med utgångs punkt i de egna fältanteck ningarna. Stycket nedan summerar några intryck från en tvådagarskonferens om heders mord på Långholmen i Stockholm. 9

> *Overheaden med den infällda bilden ligger på plats redan när vi kliver in i rummet, den kommer att läggas tillbaka mellan varje föreläsning och den blir det sista vi ser när vi går för dagen. Från den vita duken blickar Fadime Sahindal ut över oss som sitter och lyssnar. Som på så många andra av de bilder som föreställer Fadime är även denna täckt av rinnande vatten. Det rinner tvärs över fotot, följer konturerna av det allvarliga ansiktet. Bilden på duken är samtidigt ett fotografiav ett fotografi. Det skulle kunna vara hämtat från en begravning eller en minneshögtid. Det inramade porträttet står på en grön duk, bredvid en blomster upp sättning i hög vas. Bakom arrangemanget anas ett fönster och en utsikt över ett grått och avlövat landskap. Vattnet och allvaret väcker associationer till ikoner och helgonbilder. Olja som rinner från heliga porträtt och snidade figurer, bildsköna anleten, ett upphöjt lugn.*

277

Som en av ett femtiotal deltagare sitter jag bland åhörarna i den sal där Fadime Sahindal såg ut över auditoriet. Vid det här laget har jag en tämligen god överblick över den svenska debatt som alltsedan 1997 har förts kring hedersmord och hedersvåld. Därför har jag redan noterat att talarlistan indikerar att det bara är den ena av två tydliga åsiktsinriktningar som kommer till tals. När jag i en paus hamnar i samspråk med en av de kvinnor som ingår i *Nätverket mot heder*, en av de organisationer som initierat konferensen, menar hon att detta är ett medvetet val. Man står helt enkelt för långt ifrån varandra

för att det ska vara fruktbart att mötas i ett sådant här sammanhang. Tanken med konferensen är istället att knyta samman praktiker med varandra, för att dela erfarenheter och för att verkligen göra något åt det som man ser som problemet: nämligen förekomsten av en heders- och kyskhetskultur bland flera stora invandrargrupper i Sverige och andra nordiska länder.

Hon förklarar också att hon, som under tonåren växte upp i Istanbul, aldrig ens hörde talas om några hedersmord. Det var något man kunde läsa om i tidningarna, något som hände långt ut på en avlägsen landsbygd. Det var helt enkelt ingen del av storstaden, av det moderna livet. Men, nu ser det annorlunda ut. Sedan hon var ung har det skett en betydande inflyttning från landet till huvudstaden och idag är det fullt av notiser i tidningarna om hedersmord även från de större städerna. Hedersmorden, menar hon, har alltså följt med inflyttarna. Vi fortsätter att tala om hur människor ibland tenderar att konservera gamla beteenden även när de flyttar till andra länder. Min samtalspartner beskriver hur hon slås av hur modernt många kvinnor och flickor idag går klädda i Istanbul och säger att det är som om tiden i ett nytt hemland kan stå nästan stilla. När jag frågar vad hon menar förtydligar hon med att många som kommit till Sverige för ett par decennier sedan inte är medvetna om att det har hänt stora saker "därhemma" sedan 1960- eller 70-talet. De försöker leva ett liv här som inte längre finns någonstans.

278

Under den korta tid som förflyter medan vi utbyter våra repliker över kaffe muggarna lyckas min bords granne på detta vis placera sig i förhållande till flera av de frågor som aktualiseras av konferensens innehåll. Uppenbarligen företräder hon en kultursyn som knappast kan beskrivas som statisk. Lika tydligt menar hon att tiden i diaspora riskerar att lokalt bevara och stelna traditioner eller kulturella drag som tvärtom förändras i hemlandet. Samt, inte minst viktigt, menar hon att Sverige inte har monopol på att arbeta mot patriarkalt förtryck. Också i andra länder, bortom en skandinavisk eller västlig kontext, organiserar sig kvinnor för att protestera mot vad de uppfattar som orättfärdiga förhållanden mellan könen.

Nu har vårt samtal fångat intresset från ännu en person. Kvinnan på min andra sida presenterar sig som antropolog och jag passar på att fråga hur hon ställer sig till den inledande föreläsningen som handlat om tvångsäktenskap och arrangerade giftermål. Kommentarerna från auditoriet visade att många var kritiska till myndigheternas "flathet" och den " kultur relativism" som de menade genomsyrade de svenska myndigheternas agerande. Eftersom jag misstänker att min nya samtalspartner, liksom jag själv, är skolad i en vetenskaplig hållning som vanligen applåderar kultur relativism genom att hävda vikten av att förstå kulturella fenomen inifrån, vill jag gärna höra hur hon reagerat. Jodå, hon låter förstå att hon känt sig lite obekväm i den stora salen. Det är inte lätt att veta om arrangerade äktenskap alltid måste uppfattas som fullt så negativa, kanske kan det ibland finnas något gott också i detta.

Men uppenbarligen var detta synpunkter som inte riktigt tåldes att framföras i det mer publika forum där föreläsningar och frågestunder ägde rum. Som den första kvinnan redan konstaterat, det var inte därför vi var här. På konferensen var det heller aldrig något problematiskt med påståenden som att det finns en distinkt "kyskhets- och oskuldskultur" eller att denna kan knytas till ett löst definierat "Mellanöstern" med avläggare i vissa afrikanska och asiatiska länder. Ingen 279 verkade heller tycka något annat än att denna ordning är, som det flera gånger formulerades i diskussionen, "en kulturell avart" som kan och bör bekämpas.

Vid det här laget har jag börjat betrakta konferensen som en sorts motsvarig het till hur flera av författarna formulerar sig i *Debatten om hedersmord* (2004), en antologi som enligt baksidestexten är tänkt att utgöra en reflektion kring den omfattande mediala uppmärksamhet som riktades mot mordet på Fadime Sahindal. Nio personer som deltog i det offentliga samtalet återvänder i denna volym till samma frågor för att summera sina intryck. Också här är det i stort sett bara den ena sidan som kommer till tals och syftet framstår därmed som något annat än att bjuda in till dialog. Men om konferensen och antologin alltså har en viss ensidighet gemensam ser de inte ut att dela så värst mycket annat. Medan man på Långholmen inte alls drog sig för att använda ord som kultur, skillnad och olikhet, ansluter sig merparten av författarna i debattboken till tanken att det är just dessa ord som föser ihop människor och grupper och gör dem till passiva bärare av oföränderliga *kulturer*.

Men skenet bedrar. I själva verket finns det en rad beröringspunkter mellan vad som framstår som två ytterligheter. Exempelvis betraktar båda sidor motparten som fångad i en kultur relativ istisk retorik, liksom båda menar att motståndarnas argument rör sig från det diskret främlingsfientliga till det öppet rasistiska. Hur är detta möjligt? Och vad är egentligen problemet med ord som kultur och kulturrelativism?

Misstankens hermeneutik

Konferensen och debattboken visar att mordet på Fadime Sahindal fortsätter att väcka känslor långt utanför sitt polisära och rättsliga sammanhang. Vilket inte är så konstigt med tanke på att de meningsutbyten vi fått en antydan om, utspelas mot en fond av några av samtidens mest brännande samhälleliga dilemman. Vad innebär en ökad globalisering? Hur organiseras livet i diaspora? Vad göra med sinsemellan 280 motstridiga krav på kulturellt erkännande och respekt för individuella rättigheter? Feminism, postkolonial teori och medborgerliga rättigheter är några av nycklarna till en debatt som vid det här laget letat sig långt i in de akademiska korridorerna. Hänvisningar till kulturrelativism och kulturrasism utgör andra lika viktiga ingångar. Alla är de begrepp som i debattens svall ofta ges överraskande innebörder. För en etnolog reser detta också frågan om kulturbegreppets roll i detta samtal. Vilka olika förståelser av kultur är det som cirkulerar i debatten? Går de att relatera till varandra? Och inte minst, varför möter begreppet ofta ett så till synes oförsonligt motstånd?

Inom ämnen som socialantropologi och etnologi har kulturbegreppet vid det här laget stötts och blötts i decennier. 10 Det har kritiserats för att vara alltför inkluderande eller tvärtom alltför öppet och därmed intetsägande. Somliga har menat att kulturbegreppets koloniala och etno centriska historia gör att det är såväl moraliskt som intellektuellt diskvali ficerat. Andra hävdar att det har överlevt sig självt. Människor, grupper eller nationer har aldrig varit så enkelt funtade att de kunnat placeras i olika ’kulturfack’, men, menar alltså många, nu mindre än någonsin (jfr Hertzberg 2003:8ff). Samman fattningsvis är det svårt att inom dessa discipliner hitta någon som tror på existensen av de avgränsade och konsistenta kulturer som fick forskare som Evans-Pritchard att skriva böcker som *The Nuer*(1940).

Ändå tycks det oväntat svårt att klara sig utan ett samlande begrepp för det som gör att vissa människor tycker att några handlingar och uppfattningar ter sig rimliga, medan samma handlingar eller åsikter för andra kan te sig antingen obegripliga eller avskyvärda (jfr Gerholm & Gerholm 1989, Kurkiala 2005:78ff, 204, Öhlander 1994). Men det görs alltså inte längre några försök att avtäcka eller förklara en kultur i dess totalitet. Lika litet går det att leta upp en etnolog eller socialantro polog som menar att kultur bör förstås som ett statiskt, oföränderligt eller stabilt fenomen. Perspektivet är det omvända. Med kultur förstås numera definitionsmässig 281 något som är i ett flux, ett möjligen segt men ändå ständigt pågående och hybridartat nu.

I dessa akademiska sammanhang används alltså ’kultur’ närmast som en markör för en symbolisk eller värderingsmässig dimension av mänskligt liv. Begreppet pekar mot den både kroppsliga och mentala länk som förbinder handlingar, känslor och uppfattningar med varandra. Kultur och dess olika avledningar – som kulturella antaganden och kultur -rela terade praktiker – signalerar att vi har att göra med det svårdefinierbara något som för enskilda och grupper motiverar, legitimerar, förklarar och urskuldar det egna beteendet, i samma stund som det också främmandegör något annat och några andra. 11

Hur kunde då hänvisningar till denna kulturella förståelsehorisont väcka sådan anstöt och ilska? För det var vad som hände. De ögonblick när debatten om heders morden verkligen tar fart är när dödsfallen länkas till frågor om kultur och kulturskillnad. Det är när någon, må det sedan vara debattören Jesus Alcalá, kulturantropologen Mikael Kurkiala eller historikern Yvonne Hirdman, påstår att dessa mord har att göra med den *kultur* som offren delade med sina gärningsmän, sin familj och sin släkt. 12

Ett första svar ligger i att det inte var det ovan beskrivna kulturbegreppet som kritikerna vände sig mot, utan något annat som man läste och anade sig till. Helt följdriktigt är också en av de mer slående iakttagelserna när det gäller denna debatt att en uppsättning ord och uttryck har fun gerat som röda skynken. Medvetet eller omedvetet rasslar vissa formuler ingar igång förbindelser längs en redan färdiglagd räls. Enskilda uttryck tas till intäkt för att författaren hyser uppfattningar som följer av, eller förknippas med, ordet eller formuleringen i fråga. Debattörerna blir därmed inte bara samtids kommen tatorer inom ramen för ett engager ande och offentligt samtal, utan också uttolkare av varandras texter. Den aktiva läsarten blir ett sätt att slå vakt om vad som får eller bör sägas i det offentliga rummet.

282

I centrum för dessa associationer står begreppet kultur och den människosyn som skribenterna menar följer av andras användning av detta begrepp. Kultur blir i debatten något som har stora likheter med vad antropologen Pnina Werbner, apropå begreppet essentialism, kallat ett *bogeyword* (Werbner 1997:226). Det blir ett uttryck som bör brukas med måtta och som därför omgärdas av restriktioner, ett ord som gör sig bäst i reservat (jfr Ekström 2005). Nedan spaltar jag upp denna kritik i några olika huvudinvändningar. I så gott som samtliga fall handlar det om guilt-by-association. Sällan har meningsmotståndaren direkt påstått det som denne anklagas för, snarare kan beskyllningarna läsas som frukten av just ett aktivt tolknings arbete. Med ett lån från den franske filosofen Paul Ricoeurs begreppsapparat kommer jag att kalla denna debattörernas läsart för *misstankens hermeneutik*. 13

Debatten om Fadime Sahindal

Vad finns då att säga om de meningsskiljaktigheter som nästan omedelbart uppstod kring ’heders mordet på Fadime’. Bland dem som yttrat sig hittar man politiker, journalister, professionella debattörer, universitets anställda akademiker, företrädare för invandrarföreningar och ’vanliga’ människor, framförallt kvinnor, med en föregiven kännedom om hur det är att leva inom ramen för en hederskultur. 14 Som konstaterades i inledningen kan denna mångfald av inlägg, analyser och vittnesbörd sorteras i enlighet med en återkommande tudelning av *kulturförespråkare* respektive *kulturkritiker*. I det förra lägret återfinner vi dem som argumenterar för att mordet endast är möjligt att förstå i relation till begrepp som kultur och skillnad. Bland de senare finns de som, i varierande grad och av skilda skäl, motsätter sig en sådan kulturellt orienterad förståelse till förmån för någon annan förklaring. 15

Rätteligen motsvaras dock dessa båda överordnade rubriker av två större byrålådor vilka i sin tur rymmer ett antal mindre fack. Den heterogena samlingen av kulturkritiker rymmer till exempel så vitt skilda namn som könsteoretikern 283 Eva Lundgren samt författaren, debattören och journalisten Jan Guillou. Radikalfeministiska tongångar samsas med både företrädare för ett uttalat poskolonialt perspektiv och sådana som ser som sin uppgift att mer allmänt undvika en stigmatisering av enskilda etniska grupper. Rent konkret innebär detta att jag på ett tämligen okänsligt sätt för samman kommentarer från flera olika håll. Några av dessa tar i första hand sikte på segregation, klass och ekonomiska uteslutnings mekanismer i det svenska samhället. Andra lägger tyngdpunkten på rasism och identifierandet av en ännu livaktig orientalism, medan en tredje tar fasta på det globala våldet mot kvinnor.

Den interna enigheten i de två grupperna kan i mitt språkbruk framstå som överdriven, det är inte alldeles oproblematiskt att föra samman alla dessa individer under bara två rubriker. Men på ett pedagogiskt sätt tydliggörs här ändå vad det är som förenar dessa skilda perspektiv. Uttrycken är valda för att de renodlar något som är utmärkande för de båda sidornas respektive argument. Kulturförespråkarna betonar att, för att komma till rätta med såväl hedersmord som -våld måste detta förstås med utgångspunkt i någon form av kulturell för klaring. Kulturkritikernas inlägg är i sin tur ut formade som en reaktion på det som härigenom framställs som debat-tens givna problem. Från detta håll försöker man med hjälp av några sinsemellan ganska olika invändningar lyfta fram någon annan typ av förklaring, alternativt vill man problematisera debatten utifrån de andra deltagarnas bristfälliga kultursyn.

Som vi ska se längre fram innebär nämligen inte tudelningen mellan de som *förespråkar* respektive de som *motsätter* sig en kulturaliserad förklaring till heders morden, att de senare kategoriskt förnekar vitsen med ett kultur begrepp. Tvärtom begagnar sig flera av de personer som här har karaktäriserats som kulturkritiska själva av termen kultur.

Men i än högre grad var detta alltså fallet med kulturförespråkarna. Mikael Kurkiala försöker i två debattartiklar förklara vad det betyder att tala om något som just kulturellt. 16 Enligt Kurkiala motiveras det kulturella argumentet av att när 284 det gäller hedersmorden, så finns det ett *emiskt* samman hang där dödandet mycket väl kan betraktas som legitimt och mördarna som rättskaffens eller till och med berömvärda (jfr Borchgrevink 2004, Schlytter 2004:24ff). Han understryker att även svenska män misshandlar och till och med mördar sina döttrar, hustrur och flickvänner, men hävdar att en väsent lig skillnad är att det vid dessa tillfällen saknas en emisk legiti -m ering, d.v.s. något som gör att dessa handlingar kan framstå som föredömliga för såväl förövaren som dennes omgivning. På liknade sätt har social antropologen Unni Wikan menat att under förhandlingarna i tingsrätten åtnjöt Fadimes pappa ett tyst stöd av de släktingar och vänner som satt samlade på åhörarbänkarna. 17

Kurkiala, liksom Wikan och även Hirdman, som ett par veckor senare publicerar ett eget inlägg, uppfattar detta som att hedersmord bör förstås som grundade i en rationalitet och en uppfattning om män och kvinnor som är i stora stycken annorlunda vår egen. 18 Men annorlunda behöver här inte tolkas som något så väsensskilt från oss själva att det ligger bortom vår fattningsförmåga. 19 I förordet till *En fråga om heder*menar Wikan att arbetet med boken inneburit ett stort steg när det gäller att för egen del ta till sig det predikament som Fadime och hennes närmaste hade att hantera.

> *Jag utgick från perspektivet att hedersmord – när det gäller dödande av eget barn – inte kan förstås annat än som en del av en tradition där företeelsen är välkänd. Och detta trots att jag är antropolog och har trettio års träning i kulturförståelse. Jag anså att det fanns gränser, och tror fortfarande att det finns gränser, för vad man kan förstå i betydelsen omfatta, känslomässigt begripa, inte bara intellektuellt. Hedersmord är för mig numera något begripligt, vilket det blev genom arbetet med den här boken.*

Vad Wikan menar är att hon som utomstående ändå kan förstå varför det som hände kom att ske (2004:12). Det tänkande som ligger bakom mordet är inte bortom det fattliga. Det går att förstå, om än inte acceptera, hedersmord (ibid 285 s. 11). Men i debatten formuleras alltså samtidigt en annan och mer kulturkritisk tankefigur där vi uppmanas att söka det gemensamma snarare än att identifiera det främmande. Som representant för detta alternativa synsätt kan vi lyfta fram skribenten Moa Matthis replik till Kurkiala (Matthis 2002).

> *Oavsett Kurkialas intentioner slår man in på en politiskt farlig väg när man börjar diskutera brott i termer av "kulturskillnader" eller andra diffust vetenskapliga begrepp som skiftar genom historien. Syftet är att avskilja brottslingen från en föreställd gemenskap och därmed förlägga den brottsliga dynamiken någon annanstans.*

Matthis resonemang visar på en gemensam tendens hos denna senare kategori av debattörer, nämligen att oavsett vilken förståelseram som de kulturkritiska skriben terna tillämpade så blev följden att det som skulle debatteras var något annat än morden uppfattade som just *hedersmord*.

Däremot fanns det ingen som påstod att morden inte skulle uppmärksammas, lika lite som någon försvarade vad Rahmi Sahindal hade gjort. Det man vände sig mot var att debatten kommit att gälla fel saker och fel förklaringar. Sammantaget uppfattades den rådande diskussionen som både missvisande och otillräcklig därigenom att den lade en överdriven betydelse vid begrepp som kultur och skillnad. 20 Flera vände sig också i likhet med Matthis mot idén att det går att urskilja en specifik svensk kultur eller egen nationell kontext. 21 Närvaron av första, andra och tredje generationens invandrare antas här en gång för alla ha raderat ut alla moraliskt rimliga möjligheter att fortsätta tala om sådana etniskt avgränsade storheter. Argumentet bygger på den högst berättigade frågan när man som ’invandrare’ egentligen är att betrakta som ’svensk’ (jfr Azar 2005, Mattsson 2005).

Perspektiv på kultur

Vad var det då för olika tolkningar av kulturbegreppet som var i omlopp bland de kultur kritiska rösterna? Låt oss granska hur 286 misstankens hermeneutik sattes i rörelse mot användandet av ord som ’kultur’ och ’skillnad’. Huvuddragen i de invändningar som från olika håll riktades mot kulturbegreppet kan då samman fattas under tre skilda, men ofta över lappande, ingångar. För det första finns den tankegång som säger att närhelst någon (från det motsatta lägret, *nota bene*) skriver att hedersmordens orsak bör sökas i de inblandades kultur, så väljer den kulturkritiske läsaren att tolka detta som att motparten med detta menar att kultur ska förstås som enda orsak till heders våldet. Varefter denne bemödar sig om att bemöta vad som då uppfattas som ett reduktion istiskt och deterministiskt kulturbegrepp. Några av de tydligaste exemplen på en sådan argumentation står att finna hos Masoud Kamali (2004), journalisten och debat tören Kurdo Baksi (2002a) och de los Reyes m.fl. (2002). Men samma synsätt präglar även flera av texterna i Åsa Eldéns samman läggnings avhand ling *Heder på liv och död* (2003). 22

Den andra invändningen tangerar i praktiken ofta den förra. Det är en snarlik utgångspunkt som även den rör ’kultur’ som orsak. Hänvisningar till kultur eller kultur mönster uppfattas här som att personen i fråga hävdar att en individ eller given kategori av människor är bärare av en viss kultur med bestämd regional eller nationell utbredning, alltså ett geografiskt eller nationellt kultur begrepp. 23 Eftersom de folkgrupper som i debatten pekats ut som särskilt benägna för heders mord – vanligen muslimer, kurder och araber – inte låter sig knytas till ett sådant nationellt sammanhang, presenteras påståendet som något som vittnar om brist fälliga kunskaper om de lokala förhållandena. Invändningen hämtar dessutom kraft från det faktum att det är lätt att visa att de utpekade länderna eller regionerna rymmer en mängd olika kulturella grupperingar och föreställningar. I samma anda görs därför också gällande att mot parten står för en förlegad kultursyn som förespråkar att kulturer till sin karaktär är oföränder liga, fasta och stabila. Ståndpunkten kan illustreras med ett yttrande av Masoud Kamali (2004:29f) som, apropå Mona Sahlin och andra representanter för statliga och kommunala 287 integrations myndigheter, skriver att dessa höll med om den kulturella modellen eftersom de härigenom befriades från eget ansvar för det inträffade:

> *Om förklaringen till varför fadern dödade sin dotter finns i något så diffust som "kulturen" så kunde det offentliga samhället inte heller göra någonting för att förebygga mordet. "Kulturen" har ju sina rötter i andra geografiska områden och andra länder än Sverige. Därför deltog integrationsministern i den pampiga och sällsynta begravningen av Fadime i Uppsala och grät för hennes öde som var förutbestämt av faderns kultur. I den offentliga showen plockade många grupper sina poäng; låt oss sörja den som har valt sida, valt att komma till "oss", bli som "oss".*

I en tredje kritisk ram ges slutligen användandet av ordet kultur rasistiska implikationer. Kulturbegreppet antas i denna kontext ha erövrats av främlings fientliga grupper och är därmed omöjligt att använda i offentlig debatt. Det upprättas alltså en direkt förbin delse mellan å ena sidan begreppet kultur och å andra sidan den expanderande *kulturrasismen*. Det ut pekade sambandet behöver inte innebära att den kultur kritiske rösten hävdar att mot parten verkligen är vare sig ut talat främlingsfientlig eller rasistisk. Argumentet går snarare ut på att dennes framställning i så hög grad liknar den moderna rasistiska retoriken att den i praktiken inte går att skilja från denna. Som Stieg Larsson skriver i *Debatten om hedersmord*: "Ett avsnitt i Mikael Kurkialas artikel skulle ordagrant kunna vara hämtad från vilken sverige demokratisk propagandatext som helst" (Larsson 2004:111, jfr Englund 2004:51ff, jfr även Azar 2005:166ff). I komprimerad form blir antagandet här att den som säger A också kan antas mena B, som är nästan exakt vad C påstår, vilket vi ju alla vet leder till D (jfr Carlbom

2003:47f). 24 Tolkningen av motpartens argument sträcker sig längs en kedja av associationer som ser ut att fungera relativt oberoende av vad det är som egentligen hävdas.

Bakgrunden till dessa tankegångar är att det på senare tid har skett en förändring i hur de främlings fientliga rörelserna 288 söker vinna gehör för sin sak. Den äldre biologiska rasismen har ersatts av en kulturellt grundad förklarings modell som även den syftar till att förstärka intrycket av skillnader mellan *dom* och *oss* (Hertzberg 2003:9ff). 25 I denna mer moderna och försåtliga tappning hävdas att alla kulturer är lika bra, men bara så länge som människor stannar där de hör hemma, alltså på sin föreställt ursprungliga plats och inte blandar sig med varandra (jfr Azar 2005:169, Balibar 2004, Stolcke 1995:8).

Större och mindre klangbottnar

De kulturkritiska skribenterna använde alltså de skeptiska och förklarande anmärkningarna för att visa vad det motsatta lägret *egentligen* hävdade. Men den misstänksamhetens läsart som därigenom kom att prägla kommentarer och repliker var knappast tagna ur luften. Tvärtom är det fråga om ett tolkningsarbete rotat i en uppsättning skilda synsätt och priori teringar. Bortsett från den brännande frågan om hur kulturbegreppet skulle avhandlas utformades inläggen också mot bakgrund av flera andra klangbottnar. Nyckelord som orientalism, postkolonial teori, könsmaktsordning, klass och segregation visar att detta är ingångar som lätt kan länkas till en akademiskt orienterad samtidsdebatt.

Men det finns också ett antal mindre resonans lådor, när-mast att likna vid hotbilder och varnings tecken, som åberopas för att visa på allvaret i vad som sker. Några av dessa har att göra med den då aktuella politiska situationen med innebörden att vi går mot ett allt mindre tolerant samhällsklimat. Folkpartiets krav på ett "språktest" för invandrare som lanserades inför riksdagsvalet 2002, och de kommunala fram gångarna för olika främlings fientliga partier i samma val, nämns som ett tecken i tiden (Englund 2004:52, Mulinari 2004: 86). Andra debattörer menar att hedersmords debatten piskat upp fientliga känslor mot hela den kurdiska folk-gruppen. 26 Ytterligare andra fogar diskussionen till attacken mot *World Trade Center* den 11:e september 2002. I fokus ställs då varningarna för en tilltagande islamofobi, en oro som får 289 substans genom hänvisningar till enskilda debatt inlägg eller vetenskapliga undersökningar (Dahlstedt & Lindberg 2002).

Så här långt har diskussionen mestadels rört hur miss-tankens hermeneutik haft inflytande över kulturkritikernas framställningar. Givetvis hade också kulturförespråkarna sina käpphästar och klangbottnar. Med för ändringen i fokus sker dock även en förskjutning vad gäller det som misstänkliggörs. I mindre utsträckning handlar det om att problematisera de mediala eller akademiska reaktionerna på våldet. Snarare gäller det för skribenterna att förstå varför det svenska samhället visar upp en sådan oförmåga att komma tillrätta med vad man på Långholmen kallade för de "kulturella avarterna". Vad är det för krafter som motverkar en snabb och effektiv lösning på det hedersrelaterade våldet?

Även från denna position i debatten förstås således hedersvåldet mot bakgrund av något annat och större. Mest väsentligt av dessa omgivande ramverk är vad som uppfattas som en politisk och moralisk feghet, grundad i en mångfaldsretorik som, enligt kulturföre språkarna, alldeles löpt amok. Politiker, myndig heter och enskilda tjänstemän har ägnat sig åt att okritiskt hylla det mångkulturella samhället. Men det okritiska idealiserandet av ’mångfald’ föreställs i praktiken ha gett *carte blanche* åt kulturella praktiker som är rakt motsatta det demokratiska, jämställda och individualiserade samhälle som annars framhålls som eftersträvansvärt (jfr Carlbom 2003, Schlytter 2004, Zaremba 2004).

Denna invändning kan också länkas till flera pågående akademiska diskussioner. Bland de mer uppenbara märks just det mångkulturella samhällets krav på kulturellt erkännande så som detta uppmärksammats och problematiserats av bland annat statsvetare som Charles Taylor (1999), Susan Moller Okin (2002) och Seyla Benhabib (2004). 27

Bilder av ’Fadime’

Vare sig man är för eller emot ett perspektiv som presenterar kultur som en dominerande förklaring till ’hedersmordet på 290 Fadime’ delar de inblandade alltså i stor utsträckning samma ambition. Inläggen försöker alla skapa gehör för de egna beskrivningarna av andras fel aktiga eller ofullständiga tolkningar. Debatten kan läsas som en kamp om vilken beskrivning som bäst fångade de ödesdigra vägval som skribenterna upplevde att samhället nu stod inför. Men detta innebar även en strategisk situation där olika debattörer närmast regelmässigt tillskrev varandra åsikter och avsikter som inte var omedelbart synliga i de aktuella inläggen. De retoriska poängerna togs ofta hem i ett tonläge där menings motståndare antyddes ha en bristande verklighets förankring och/eller naivt spelade olika mörkerkrafter, rasistiska eller patriarkala, i händerna. Det var också ett debattklimat som, i likhet med andra debatter där viktiga moraliska värden antas stå på spel, präglades av en högt uppdriven vilja att läsa mellan raderna (jfr Cohen 1987/1972, Frykman 1988, Ginsburg 1990).

Reaktionerna på mordet tar härmed skepnad av ett fenomen i sig. Debatten låter sig studeras som en social konfliktyta och mer precist som en strid mellan konkurrerande verklig hets beskrivningar (Ekström 2005, jfr León Rosales 2005, Kurkiala 2005:24). 28 Fadime Sahindal blev redan under sin levnad gjord till en ikon. Med rätt eller orätt kom hon att symbolisera kampen mot förtryckande familjestrukturer och svenska myndigheters flathet mot patriarkala övergrepp i vissa invandrarfamiljer (jfr Eriksen 2004:127, Wikan 2004:9, 14). Efter sin död blev både hon själv, fadern, mordet, religionen och 'kulturen' tillgängliga som föremål för projektion av flera, till synes oförenliga, perspektiv och budskap.

Låt oss helt kort återvända till inledningens beskrivning av sammankomsten på Långholmen. Konferensen av slutades med att deltagarna uppmanades att en sista gång titta på porträttet av Fadime. Därefter ombads vi att försöka minnas också personen bakom bilden. Det fanns hos arrangörerna en insikt om att människan Fadime Sahindal blivit till 'Fadime', att hon omvandlats till en representation av sitt eget öde. 29 Dessutom insåg man att denna representation kunde användas som en samlande symbol, att det var något som gav 291 legitimitet åt det egna arbetet mot hedersvåld. Men man visste också något tredje, att symboler ständigt löper risken, och rymmer möjligheten av, att transformeras. De kan alltid betyda någonting annat. Detta var förmodligen också skälet till varför mannen vid min sida, en av de aktiva inom ett projekt mot manligt heders våld, mitt i vårt samtal i en av trapporna på Långholmen plötsligt säger att "Fadime har blivit kid nappad".

Med ett snarlikt språkbruk skulle man kunna konstatera att det på olika arenor pågick en kamp om vilken innebörd som skulle knytas till Fadime. Hon hade blivit till ett tecken och som en *flytande signifikant* (Winther Jörgensen & Phillips 2000:33ff) var fadimegestalten nu tillgänglig för allehanda projektioner. 30 Hur skulle Fadime Sahindal betraktas? Var hon en symbol för de oönskade dragen i heders- och kyskhetskulturen eller för ett universellt manligt våld mot kvinnor? Skulle hon i första hand förknippas med en misslyckad integrations-politik eller borde hon ännu hellre ses i relation till ett rasistiskt formerande av våldsamma och brutala invandrar män, eller till det idealiserade porträttet av dennes kontrastiva motpol, den jämställde och moderna svensken?

Som redan antytts är många av de fotografier som spridits av Fadime Sahindal, i likhet med den på konferensen, täckta med en rinnande vätska. Det är som om figuren på porträtten gråter eller som om hela världen gråter över Fadimes olyckliga öde. Etnologen Barbro Klein har diskuterat liknande bilder i relation till vad som kallats för *miraklet i Södertälje*(Klein 2004). Den gången gällde det en tonårig kurdisk flicka, Samira Hannoch, som menade sig ha fått ett antal uppen barelser av det syriskt-ortodoxa helgonet Mar Charbel. Miraklet syftade dock inte bara på uppenbarelserna, utan också på den klara vätska som oförklarligt började rinna längs armarna och ansiktet på Samira. Väldiga skaror vallfärdade till församlingens kyrka och blev baddade med bomullstussar som fuktats med den oljeliknande substansen. Som Klein visar fanns här en etablerad ikonografidär Samira Hannochs uppenbarelser och oljan som rann från hennes kropp kunde knytas till äldre 292 framställningar av helgon och martyrer. 31 Kopplingen till martyrskap gjordes också under Fadimes Sahindals begravning i Uppsala domkyrka. Den förrättande domprosten beskrev henne som en av "vår tids martyrer" och tillfogade att Fadimes oräddhet, kärlek och styrka har givit många andra stöd och tröst. 32

Samma religiösa ikonografiåterkommer då Fadime genom fotografierna ska bevaras åt eftervärlden. Fotona hjälper oss att minnas, men är samtidigt underställda det supranormala sammanhang där utvalda människor antas stå i en särskild närhet till en utomvärldslig ordning (Korte 2001). Men i en djupare mening handlar detta inte bara om en religiös bildvärld. Även i en sekulär offentlighet bekräftar den vätska som rinner längs med Fadimes porträtt att hon var ett ungt och oskyldigt offer, någon värd att gråta över. I samma ögonblick som Fadime Sahindal blev ett tecken blev hon också en *resurs*, något värt att kämpa om. Den mångbottnade diskussion som fadimegestalten alltsedan dess blivit inskriven i, vittnar om hur hon nu också omkodas till att bli en bricka i ett spel med politiska och ideologiska implikationer.

Att denna dragkamp inte hade några givna svar visas inte minst av turerna kring 'Fadimes tal till riksdagen'. Detta är ännu en av dessa mindre klangbottnar som det refereras till i debatten. Talet återges i sin helhet av såväl Wikan (2004) som av redaktörerna för *Debatten om hedersmord* (2004). Detta gemen samma bruk av Fadimes Sahindals egna ord kan ses som en aning förvånande. Wikan är en av dem som starkast pläderat för relevansen av kulturella förklaringar när det gäller att förstå hedersmord och hur en far kallblodigt kan döda sin dotter. Läst som en helhet placerar sig den ovannämnda antologin lika tydligt i det motsatta och kulturkritiska lägret. 33 Men trots dessa grundläggande skillnader använder sig alltså båda verken av Fadimes tal som stöd för sin egen analys.

Kanske blir detta mer begripligt om vi håller i minnet att det även i de inlägg som skrivits av de skribenter som här kallats för kulturkritiska också vanligen ryms nyanseringar och förbehåll. 34 De hårda orden till trots var man till viss del ändå 293 överens: visst kunde hedersmorden handla om kultur, men inte primärt och absolut inte endast. Härigenom upprättades i debatten en under för stådd skala som ytterst sett rörde kultur som *förklaringsvärde*. Vad och hur mycket av det heders relaterade våldet mot kvinnorna kunde tillskrivas de inblandades kulturella bakgrund? 35 Förmodligen var det få, om ens någon, som verkligen avsåg att helt och hållet förneka kulturens betydelse. Frågan var alltså inte så mycket om det finns något sådant som kultur eller ej, utan vilken vikt som skulle till erkännas dessa kulturella sammanhang. Diskussionen

komplicerades dock av att det på flera håll samtidigt fanns en stark övertygelse om att kultur är ett ord som lätt låter sig missbrukas (jfr Reimers 2005, León Rosales 2005).

Okins fråga

Många deltagare i debatten har med rätta framhållit att den svenska kulturen på inga vis är förskonad från de strukturer som både genererar och ursäktar mäns överordning och kvinnors underordning. Inte minst visas detta av att också den svenska rättsapparaten ter sig illa rustad att ta itu med och beivra mäns våld och hot mot kvinnor och barn (Ekström 2002, Mellberg 2002, Wendt Höjer 2002). Med en sådan utgångspunkt framstår det alltså som befogat att tala om hedersvåldet som en, möjligen extrem, utlöpare av en typ av våld som måste uppfattas som *väsentligen lika*det våldsutövande som redan är väldokumen terat på vår egen hemma-plan. Den kulturaliserade förståelsen av hedersmorden riskerar med andrar ord att osynliggöra det som i debatten vanligen kallades för "det svenska" våldet.

Men flera av de kulturkritiska skribenterna påpekar också något annat. Man menar att motståndarsidans referenser till kultur och kulturskillnad bidrar till att legitimera och bekräfta de stigmatiserande etiketter som knyter samman kate-gorierna invandrarmän och invandrarkvinnor med rollen som kvinnoförtryckare respektive passiva och under ordnade offer (Mulinari 2004:80ff, Nunez 2004:94ff).

Onekligen ligger det mycket också i denna analys. Flera skribenter kopplar även samman denna invändning med påpekandet om ett utbrett hederstänkande även bland infödda svenskar. Genom att peka på hur etniskt svenska brottslingar inte blir föremål för beskyllningar om en kultur- eller heders-driven logik blir det tydligt hur det svenska blir liktydigt med det *icke-kulturaliserade*, det normala, föredöm liga och jämställda. 36 Heders morden, heders mördarna och hederskulturerna förknippas istället med svepande generaliser ingar som knyter dessa personer till en kultur som framstår som lika oföränderlig som förtingligad. Kulturen blir något som antas kontrollera dessa hedersdrivna människor, något som så att säga tänker i dem.

I akademiska artiklar på samma tema, vilka vänder sig till en mer specialiserad publik och dessutom har ett större utrymme till sitt förfogande, läggs ibland även ytterligare en iakttagelse. Nämligen att som kategori blir invandraren, såväl man som kvinna, därmed också till en del av de sammanhang som utgör svenskhetenskonstituerande utsida (Azar 2005: 179ff). I rättegångar, nyhets rapportering och debatter skapas och förmedlas värdeladdade bilder av något positivt svenskt och något negativt osvenskt (Bredström 2002, Brune 2004). Invandrarna, oavsett vilka det är som för ögonblicket står i blickfånget, kurder, muslimer, araber eller några andra, blir till de onormala, till avvikarna. Det är en *kontrast eringens*och *orientaliseringens* logik där en nationell självförståelse, oblygt eller icke-reflekterat, gör sig bred på minoriteternas bekostnad (Eldén 2003:67ff, Kamali 2004, Lundgen & Westerstrand 2002). De Andra, de som är ovilliga eller oförmögna att ta till sig de jämställda ideal som präglar de självutnämnda ’svenskarnas’ självpresen tationer, bekräftas därmed som både bakåtsträvande och mindervärdiga (de los Reyes & Molina 2002: 306ff, Reimers 2005).

Även detta postkolonialt influerade perspektiv står för en träffande invändning. Den kulturaliserade förståelsen av hedersvåldet kan onekligen leda till att olika utpekade invandrargrupper blir prisgivna åt främlingsfientliga åsikter 295 och handlingar. Något som också har drabbat grupper och individer utifrån de värderingar som dessa människor blir tillskrivna i egenskap av olika etniska, religiösa eller geografiska etiketter (exempelvis som kurder, pakistanier, araber, muslimer, människor från mellanöstern o.s.v.). Den kurdiske journalisten och debattören Kurdo Baksi nämner exempelvis i en replik till Kurkiala att han i dessa dagar bara behöver lyfta på telefonluren för att få den typen av rasistiska kopplingar bekräftade. Allt som oftast är det någon där som skriker: "åk hem din jävla kurdiska hedersmördare!" (Baksi 2002a).

Men i den svenska debatten tar den postkoloniala analysen sällan hänsyn till att motstånd mot hedersvåld inte endast förekommer i en svensk eller ens västlig kontext. Även i de länder där olika former av hedersmotiv röner en större grad av folklig eller samhällelig legitimitet är dessa praktiker ifrågasatta (jfr Akpinar 2003, Kogaciouglu 2004). Hur ska vi se på detta lokala motstånd? Är det också bara kontrastivt och vad tar det i så fall spjärn mot? Det kulturkritiska perspektivet riskerar här att negligera det faktum att hedersmord och hedersvåld långtifrån är något som debatteras endast inom ramen för en svensk självbespegling.

Härigenom riskerar den egna analysen paradoxalt nog att bidra till precis det man menar sker i den svenska debatten. Genom att inte ta hänsyn till de initiativ som sker på andra platser, eller genom att förstå de invändningar som formuleras i Sverige som endast ett utflöde av en överordnad diskurs om svensk modernitet och glorifierad jämställdhet, utmålas andra kvinnor som passiva offer för en västlig påverkan (jfr Ahmed 1992, Narayan 1997, se även Ekström 2005).

Den fråga som hänger över hedersmordsdebatten går således att formulera på flera olika sätt. Ännu en sådan formulering kan hämta inspiration från den tidigare nämnda Okin. I *Is multiculturalism bad for Women?*(2002/1999) hävdar hon att det mångkulturella samhället alltför ofta resulterar i att kvinnor och barn får sina medborgerliga rättigheter inskränkta. Okin, vars text också blivit livligt ifrågasatt (se t.ex. Bhabha 2002, Kogaciouglu 2004, Nussbaum 2002), menar att detta 296 är följden av att flera västliga demokratier valt att försöka mildra etniskt laddade konflikter med utgångspunkt i den erkännandets politiksom Taylor skriver om. 37 Uppfattningen att kultur är något som skapar och förstärker nödvändiga känslor av identitet och sammanhang har, enligt Okin, lett till att majoritets samhället valt att tillmötesgå företrädare för olika minoritetsgrupper i deras krav på kulturellt motiverad särbehandling. Problemet är dock att de kulturella praktiker som framhålls som nödvändiga för bevarandet av den kulturella identiteten dessvärre också tenderar att vila på erkännandet av manlig auktoritet och traditionellt klantänkande (Okin 2002/1999:17ff, 26ff). Uppfattad på detta sätt pekar analysen av hedersmorden mot behovet av ett fördjupat politiskt åtagande vad gäller mänskliga och demokratiska rättigheter.

Om det istället är en uppsättning normer och segregerande praktiker som – genom att vara genomsyrat av rasistiska eller orientaliserande föreställningar om de Andra – lägger hinder i vägen för en integration utan diskriminerande förtecken, då har Edward Said och andra postkoloniala tänkare redan formulerat de samband som nu sträcker sig in i vår egen tid (se även inledningen till denna bok). Är hedersvåldet däremot i grund och botten bara en omskrivning som döljer det universella våld som överallt breder ut sig på bekostnad av kvinnor och barn (Eldén 2003, Lundgren & Westerstrand 2002, Waltman 2002) så är det onekligen klokt att vända sig till de forskningstraditioner som betonar vikten av att studera mäns strukturella överordning.

Rätten till individuell frihet

Det är frestande att konstatera att alla dessa ingångar i lika hög grad är värda att begrunda. Men det är just detta som många menar inte låter sig göras visavi hedersmorden (jfr Borchgrevink 2004). För vissa av de personer som tagit mest aktiv del i debatten, kanske till och med för de flesta, är detta inte bara ett abstrakt problem som med varierande intensitet avhandlas på tidningarnas debatt- och kultursidor. Tvärtom 297 är det något som bokstavligt talat rör människors liv och död. Det handlar om att vinna förståelse för det egna perspektivet för att undvika att viktiga, men hela tiden begränsade, resurser riktas mot områden där de gör mindre nytta. Därav de högljudda utspelen och det ibland oförsonliga debattklimatet.

I och med detta konstaterande är det dags att skriva in mig själv i detta samtal, helt enkelt därför att det ibland blir nödvändigt att argumentera för någon förklaring på bekostnad av de övriga (Bäckman & Ekström 2001). Inte för att den ena tolkningen behöver vara så mycket riktigare än de andra, utan för att kostnaderna för de mest utsatta riskerar att bli olika höga beroende på vilket perspektiv som ges företräde. Vi vet redan att det vi skriver är filtrerat genom våra temperament, vårt subjektiva förflutna och våra vetenskapliga antaganden. Därför är inte heller min artikel den enda möjliga eller rimliga analysen av debatten om hedersmorden. Att texten ser ut som den gör beror som sagt på att även jag haft något att berätta.

Att omfatta tanken på kvinnors rätt till individuell frihet som en omistlig del av ett rättvist fungerande samhälle, är ett ställningstagande som förpliktigar. Kort sagt är detta något som inte är, och inte kan vara, förhandlingsbart. Det borde då heller inte vara särskilt kontroversiellt att tala om skilda kulturmönster som *bättre* eller *sämre*. Inte i en absolut eller fullständig mening, men med avseende på i vilken grad aktörerna förmår omfatta och leva upp till kravet på kvinnligt självbestämmande och personlig integritet. 38

Benhabib, som även hon har invändningar mot vad hon uppfattar som Okins alltför holistiska perspektiv på såväl religion som kultur (Benhabib 2004:118, 124ff), gör en liknande avvägning i en diskussion om individens kontra kollektivets legitima krav på erkännande och självbestämmande. 39 Enligt Benhabib är det alltid ett misstag att sätta delen före helheten: kulturer kan aldrig vare sig bedömas eller värderas som helheter av det skälet att de aldrig existerar som sådana. Principiellt värjer hon sig därför mot att tala om kulturer som under- eller överlägsna. Men, skriver hon vidare, detta hindrar 298 inte att vi när som helst kan "observera, analysera och isolera vissa praktiker inom en viss kultur/... /och dessa kan vi förvisso anse vara rättvisa eller orättvisa, hierarkiska eller jämlika, solidariska eller självska" (ibid s. 85). Avgörande är graden av respekt för lika värde och det mått av individualitet som de aktuella praktikerna möjliggör eller omöjliggör för de berörda medlemmarna (ibid s. 84f).

Av såväl Benhabibs som Okins resonemang följer att det kan vara angeläget att försöka förändra vissa kulturella föreställningar och praktiker. 40 Det är i en sådan diskussion om stabilitet och förändring som jag menar att det etnologiska och antropologiska kulturbegreppet har något väsentligt att bidra med (jfr Akpinar 2003). Men detta kräver förmodligen en konkretisering.

Många kvinnor med ’fel’ sorts pojkvän kan förvisso utsättas för ett socialt tryck att avbryta relationen. Men för betydligt färre innebär detta att de lever under hotet att bli berövade livet av sina bröder, kusiner, pappor eller farbröder. 41 Flickans eller kvinnans val av käresta, eller blotta misstanken om att det finns en sådan, gör heller inte att familjens släktingar, grannar och omgivning tycker att de inför hennes familj måste påtala behovet av att göra något åt saken. De senaste årens händelser, i Sverige och på andra platser, visar dock att det mycket väl kan bli fallet vad gäller somliga kvinnor (och män).

Detta, vill jag understryka, är *inte* att säga att alla de män som presenteras som kurdiska, arabiska, muslimska, från Mellanöstern o.s.v., misshandlar eller kontrollerar kvinnor i sin omgivning, vare sig här eller någon annanstans. Lika lite är det att hävda att några män med nödvändighet kommer att gripa till våld om de uppfattar sin auktoritet i familjen som hotad. Vad jag däremot säger, är att det finns män (och kvinnor) som har möjlighet att finna ett kollektivt stöd för sådana gärningar. I sådana fall kan det dessutom handla om ett våldsutövande som av omgivningen inte bara betraktas som en rättighet, utan även som en skyldighet. Kontentan är att det rör sig om ett socialt gillande som bottnar i ett annat 299 tänkande kring relationen kön, individ, sexualitet och våld än det som står de flesta förövare till buds. Det är först när vi inser att den emiska rationalitet som legitimerar hedersvåld, och i sällsynta fall även hedersmord, utgör en särskild och avgränsad kontext, som det finns möjlighet att påskynda en utveckling där denna föreställningsvärld tappar i inflytande (jfr Kurkiala 2005:239, León Rosales 2005:110). 42

Men hävdandet av kulturbegreppets relevans för förståelsen av en heders- och kyskhetsproblematik betyder inte att alla de som rest (och fortsätter att resa) invändningar mot ett kulturaliserat språbruk i debatten skulle ha fel. Fadimedebatten *är* i många avseenden problematisk av just de skäl som betonas av de kulturkritiska skribenterna. Härav följer dock inte att alla måste hålla med kritikerna i deras värderingar av vad som står på spel och varför.

Även om förtryck av kvinnor finns överallt ser inte formerna för underordning eller överordning likadana ut, lika lite som de överallt och alltid legitimeras på samma sätt (jfr Mulinari 2004:88f). Det är när vi avser att beskriva och analysera någon aspekt av denna variation som vi behöver begrepp som kultur och termer som skillnad och annorlunda. Men ambitionen är då snarast motsatt till att vilja konstruera avgränsade, stabila och determinerande entiteter. Tvärtom, låter sig begreppen brukas för att visa hur konkreta maktrelationer och genuskonstruktioner äger sin motsvarighet i historiskt specifika, och därmed potentiellt föränderliga, idéer, värden, normer och vanor.

Detta hindrar inte att hedersmord och hedersvåld mycket väl kan analyseras som specifika kulturyttringar *och* som relaterade till ett globalt förekommande kvinnoförtryck (Akpinar 2003, Gemzöe 2003:158f). Inte heller finns det någon motsättning mellan påpekandet att mycket av det som skrivits i den svenska debatten vilar på en uppvärdering av det föreställt jämlika och svenska, och hävdandet att det bland vissa minoriteter i diaspora förekommer praktiker som allvarligt begränsar människors vardagliga handlingsutrymme. Det är dock inte ofta som någon i debatten tillåts en sådan överskridande 300 position. Betydligt vanligare är att inlägg och meningsmotståndare sorteras i enlighet med den binära logik som fångas in av begreppsparet kulturkritiker respektive kultur förespråkare.

Det val jag vill fästa läsarens uppmärksamhet på handlar därför inte om vilka som ska anses ha monopol på sanningen om ’hedersmordet på Fadime’, utan om de processer varigenom skilda problembeskrivningar leder till olika offentliga samtal. Vad vi väljer att tala om i relation till hedersmorden, och hur vi väljer att tala om detta, är vare sig godtyckligt eller oskyldigt. Till stor del är det just här, i det öppna meningsutbytet, som det avgörs vilket eller vilka problem som media, politiker och forskarsamhälle kommer att lägga resurser på i framtiden.

Kulturrelativism som Svarte Petter

Sent om sider är det också dags att återvända till två av de frågor jag nämnde i inledningen: hur kom det sig att så många i debatten om hedersmorden inte haft några problem med att framställa kultur som ett skällsord, och varför tillskriver bägge sidor i debatten motparten en både kulturrelativistisk och rasistisk hållning?

Svaret ligger delvis i identifierandet av den utbredda mångfaldsretorik vi redan varit inne på (jfr Carlbom 2003: 41ff). Den kurdiska debattören och författaren Dilsa Demirbag-Sten hävdar att Mona Sahlin och andra inte vågat tala om det förtryck som många invandrarkvinnor lever under i sina egna familjer av rädsla för att stöta sig med den politiska korrektheten kring värdet av kulturell mångfald. 43 Samtidigt är just detta förtigande, menar hon, ett konkret uttryck för rasism. Svenska kvinnor och flickor åtnjuter i realiteten ett samhälleligt skydd som invandrartjejer och invandrarkvinnor inte kan räkna med (jfr Schlytter 2004:63ff, 111f). Snarlika anklagelser om rasism kommer alltså från det kulturkritiska lägret, men då kopplat antingen till postkoloniala tankegångar eller till en tillskriven kulturrasism. Dock är resultatet i båda fallen 301 detsamma: att i en offentlig debatt tala om heder i relation till kultur är enligt kulturkritikerna att omvandla sig till megafon för en rasistisk idévärld. På samma sätt figurerar kulturrelativismen som en beskyllning möjlig att rikta åt båda håll. Den blir till en

position som alla känner ett behov av att distansera sig ifrån. Likt en debattens *Svarte Petter* vandrar anklagelserna om relativism fram och tillbaka mellan de båda sidorna.

En del av detta är vid det här laget välbekant. Kurkiala och andra beskylls för att vara farliga kultur relativister därför att deras sätt att tala om kultur och kulturskillnad påstås likna den retorik som olika främlingsfientliga grupper använder sig av för att torgföra sina åsikter. Alltså föreställningen om att visst är alla kulturer lika bra, men bara så länge som de håller sig på sin rätta, föreställt ursprungliga, hemvist. 44 Det är inte omöjligt att kulturkritikerna här har en poäng. Förmodligen kan de xenofoba grupperna numera verkligen utmålas som kulturrelativister med ett särskilt intresse för frågor om plats och härkomst. Svårare blir det däremot att skriva in Kurkiala i samma position. Läser man vad denne skriver i sina inlägg blir intrycket snarare det motsatta. Kurkiala påstår inte att alla kulturer är lika bra oavsett var de befinner sig, däremot att vissa kulturella drag är förkastliga varhelst de dyker upp (jfr Kurkiala 2002c, 2003). 45

På sätt och vis står därför Kurkiala, Hirdman, Demirbag -Sten och andra som i debatten hävdar relevansen av kultur och kulturskillnad för en mer traditionell begreppsförståelse. Vad de hävdar är att argument om våldets kontinuitet och en global könsmaktsordning är relativistiska eftersom de bygger på ett synsätt som vägrar att upprätta några avgörande skillnader mellan olika typer av våld eller förtryck. Därmed relativiseras våldet och i förlängningen även de kulturella sammanhang där våldet uppfattas som legitimt. Motpartens ovilja att tala om kultur i termer av skillnad eller olikheter antas alltså bygga på att denne hyser en idé om att alla kulturer är lika bra, eller lika dåliga.

Det som komplicerar bilden är dock att det som då ibland också kritiseras som kulturrelativism, alltså antagandet att allt våld mot kvinnor kan placeras in på en överordnad skala av manlig överordning och kvinnlig underordning, på sätt och vis är raka motsatsen till en sådan hållning. Kulturrelativismen bygger på tanken att varje kultur måste förstås inom ramen för sina egna premisser, alltså i relation till sin egen meningsfullhet. Givet en sådan förståelse skulle det därför inte gå att vare sig hitta eller använda någon som helst universell mått-stock (jfr Hylland Eriksen 2004:21ff).

De som företräder det synsätt som premierar närvaron av det globala våldet kan visserligen sägas relativisera hedersvåldet i den meningen att man inte vill se det som artskilt från annat patriarkalt våld, men det gör dem knappast till kulturrelativister. Men detsamma gäller ju som vi sett även för Kurkiala och Hirdman. Att de identifierar vissa kulturella drag som icke önskvärda innebär i praktiken att också de förhåller sig till någon typ av universell norm. Därmed har vi landat i den lätt paradoxala slutsatsen att de enda som överhuvudtaget kan sägas kvalificera sig för någon form av kulturrelativistisk etikett, är de plats- och ursprungsupptagna grupper vi annars brukar benämna som främlings fientliga (jfr Hannerz 1999, Stolcke 1995).

Eftersom ingendera sidan vill se sig som lierad med vare sig de klassiska, biologiskt orienterade, rasisterna, eller med de främlingsfientliga grupperingar som har ett mer uppdaterat och kulturaliserat idiom, skulle detta i sig kunna förklara varför vardera sidan slår den andra i huvudet med beteckningen kultur relativist. Men det är kanske mindre troligt. Istället är det nog två separata tolkningar som är i omlopp. Kulturförespråkare som Demirbag-Sten menar att en politiker som Mona Sahlin är så upptagen av sin egen agenda att hon inte förstår hur rättvisa, jämlikhet och jämställdhet omöjliggörs av föreställningen att alla kulturer är lika bra, alternativt antas ha rätt till sin oavkortade existens oavsett om de är bra eller dåliga. Från en liknande utgångspunkt formulerar 303 Kurkiala (2002a) en kritisk vidräkning över de första reaktionerna på mordet på Fadime Sahindal.

> *Med tanke på att multikulturalism, mångfald och individualitet framstår som honnörsord i den offentliga debatten ter det sig märkligt att man i så stor utsträckning samtidigt ger uttryck för ett emfatiskt förnekande av, alternativt en nästan panisk skräck för, skillnad. Kanske är det mot bakgrund av denna paradox man kan förstå de reaktioner som väckts bland opinionsbildare, intellektuella och politiker efter mordet på Fadime Sahindal.*
>
> *Vänstersympatisörer och merparten av de kurdiska (manliga) intellektuella upprepar som ett mantra att mordet ingenting har med kultur att göra och avfärdar alla kulturella förklaringar som nonsens eller som ren rasism. Dessa reaktioner bör, tror jag, förstås i relation till den dominanta och politiskt opportuna världsbild som gör gällande att kultur är ett estetiskt ytfenomen och att kulturella analyser därför är oförmögna att på ett adekvat sätt tolka mer djupgående skillnader människor emellan, i synnerhet om dessa framstår som skrämmande eller obehagliga.*
>
> *Detta betraktelsesätt är en förståelig och i många avseenden sund motreaktion mot den essentialism vilken förankrar kollektiva identiteter i ahistoriska essenser och gör människor till deras passiva mottagare. När kulturell och etnisk identitet framstår som något vi bär på snarare än något vi aktivt konstruerar i relation till*

vår omvärld bäddar vi för kulturell essentialism eller, ännu värre, för rasism. Det är alltså inte överraskande att merparten av opinionsbildarna sjunger konstruktivismens lov. Som ett led i detta reduceras kulturella skillnader till en tunn fernissa över en homogen mänsklighet. Som man sjöng på dagis: "Visst är mycket olikt, men det är utanpå".

Men denna analys står alltså inte oemotsagd. 46 Från företrädarna för det kulturkritiska perspektivet framförs istället uppfattningen att det är kulturförespråkarna som driver en kampanj mot bättre vetande. Naivt omedvetna om de större sammanhang som omger debatten om hedersmorden inser 304 inte de mer radikala kulturförespåkarna hur de egna argumenten i själva verket spelar de främlings fientliga krafterna rakt i händerna.

Misstanken som metod

I debatten hamnade ofta de enskilda formuleringarna i fokus. Ord och uttryck antogs flagga för bakomliggande värderingar och användes som språngbrädor för att diskvalificera motpartens argument. Redan själva ordet hedersmord var omtvistat. Det var en spridd uppfattning att det inte finns något sådant som ett hedervärt mord och därför heller inga hedersmord. Att envisas med denna beteckning hävdades vara att okritiskt ta över förövarnas egna skeva uppfattningar. I värsta fall har man då även indirekt accepterat eller ursäktat morden, hellre än hedersmord borde man därför tala om skammord (jfr Grünbaum 2002).

För var och en som deltog i debatten hade de omdiskuterade begreppen på detta vis sina givna betydelser. Men sällan var de båda sidorna överens om vilka dessa innebörder skulle vara. Orden väckte aningar om bakomliggande motiv och dunkla drivkrafter, samtidigt som de brukades för att sprida och underbygga dessa misstankar. Detta var måhända effektivt i ett redan högt uppdrivet debattklimat, men det främjade knappast ett konstruktivt samtal. Som textmässiga markörer spelades uttryck som kultur, skillnad och annorlunda ut för att visa hur olika inlägg belastades av sin närhet till en orientaliserande, främlingsfientlig eller rent rasistisk retorik. Därigenom kom det offentliga samtalet att präglas av en aktiv och tolkande läsart vars syfte var att beslå meningsmotståndarna med påståenden om stabila och orubbliga kulturer.

Med denna anmärkning är vi tillbaka till artikelns huvudspår, misstankens hermeneutik. Som metod betraktad har misstanken en given fördel i sin produktivitet. Grundbulten i den misstänksamma läsarten är det stegvisa avslöjandet av motpartens outtalade avsikter och antaganden. I likhet 305 med andra metoder bär dock denna läsart på sina begränsningar och precis som när det gäller ryktet ligger svårig heten framförallt i att begränsa dess omfattning. En liknande kritisk anmärk ning kan hämtas från den norske filosofen Jon Hellesnes. Poängen är här att misstankens hermeneutik omöjliggör ett konstruktivt samtal genom att redan från början diskvalificera meningsmotståndarens utsaga som ideologi. För att illustrera väljer han Louis Althussers avfärdande av kritiska invändningar mot sitt eget teoribygge som "ideologiska kramprycknin gar från en fallande samhällsklass". Psykoanalysen uppges på samma sätt gå runt kritiken mot de egna teoretiska grundantagandena genom att se de skeptiska frågorna som ett uttryck för den psykologiska termen *motstånd* (Hellesnes 1989:166).

Debatten om hedersmorden visar på samma fenomen. Misstankens hermeneutik frodades på ömse sidor om den gräns som utgjordes av vilket förklaringsvärde man var villig att ge ’kulturen’. Striden om verkligheten garanterade att ingendera var villig att ge den andra sidans argument något större erkännande. Att så sker i en debatt är inte konstigt, utan oenighet ingen kontrovers, men ibland blev det betydligt värre än så. Misstänksamheten kunde dras till en sådan spets att den i det närmaste förnekade motståndarnas rätt att yttra sig i frågan.

I ett av de tydligaste exemplen på en sådan förgörande läsning av motpartenär det återigen Kamali som för pennan (2004:30ff). I fokus för argumentationen står här "personer med invandrarbakgrund" som förespråkat någon form av kulturell tolkning av hedersmorden. Efter att ha redogjort för de två första kretsarna, dels västcentrerade journalister och experter, dels ansvarsfulla myndigheter (en karaktäristik som är uppenbart ironiskt menad) övergår han till att kommentera den kvarvarande gruppen av debattörer.

Den tredje kretsen som oftast finns till hands för både journalister och myndig heter när dessa behöver "kulturella sanningssägare" består av personer med invandrarbakgrund som presenterar 306 sig själva som "kulturkompetenta" element som förstår "de andras kulturer" bättre än "svenskar". De besitter så att säga insiderinformation, något alldeles speciellt och unikt som bara de som har invandrarbakgrund har tillgång till. Dessa experter kan själva ha samma "etniska bakgrund" eller komma från samma land som de avvikande invandrarna, "de skyldiga" kommer ifrån. De utvidgar oftast sin expertis till att även gälla andra folkgrupper eller nationaliteter än sin egen, ja rentav hela "invandrarbefolk ningen".

De debatterar gärna i samklang med etablerade retoriska "sanningar", använder sig av generaliserande begrepp som till exempel "kulturellt område", "muslimer", eller "Mellanösterns kultur". De blir stundom en nödvändig och integrerad del i den diskriminerande härskardiskursen. Dessa "experter" rider på en våg av fördomar, generaliseringar, och rasistiska föreställningar om "de andra" som existerar i vårt samhälle. För att få anslag, inbjudningar till konferenser och uppdrag är de också beroende av att hålla sig väl med sina offentliga uppdragsgivare.

Därefter delar Kamali in dessa påstått kulturkompetenta debattörer i två större undergrupper; dels de som har privata intressen att bevaka, som "inkomst, prestige, position"; dels de som istället kan beskrivas som "ideologiska grupper och individer", varefter han nagelfar skälen till varför de olika grupperna valt att ta till orda i debatten. I och med detta upprättas också ett mer finmaskigt nät av subgrupper. Den första huvudkategorin spaltas upp i tre mindre avdelningar (a – forskare med invandrarbakgrund, b – offentligt anställda och politiker med invandrarbakgrund, c – professionella debattörer med invandrarbakgrund). Det som enligt Kamali förenar alla dessa personer är att det rör sig om "individer som ser en möjlighet att synas och höras och tillskansa sig en medial position som 'expert'". Om de två första subgrupperna konstaterar han att:

Dessa individer använder sin invandrarbakgrund selektivt, det vill säga så länge den förstärker deras position i politiken och *i deras yrkesutövning. De spelade en mycket aktiv roll i fördömandet av invandrarkollektivet för dess patriarkala kultur. Dessvärre tycks det ofta som om de enda empiriska belägg de har för sina påståenden är att de är "invandrare" med självupplevda erfarenheter.*

Här måste det sägas att om vetenskapen ska begränsas till "personliga erfarenheter" så behöver vi inga vetenskapsmän och vetenskapliga metoder för datainsamling och databearbetning för att kartlägga de mekanismer som orsakar sociala fenomen.

Den tredje subgruppen av professionella debattörer påstås på ett liknande sätt vara upptagna av att synas i TV och andra massmedier. På olika arenor hävdas dessa personer (författare, projektledare, advokat etc.) sprida uppfattningen att assimilation, "det totala 'försvenskandet' eller 'försvinnandet' av invandrarna" är den enda lösningen på integrations-problemet. Sedan fortsätter texten med en personlig utvikning där Kamali konstaterar att enligt hans egen erfarenhet är dessa individer vanligen "hängivna allierade till makteliten i majoritetssamhället. Dessa aktörer ingår i en västcentrisk hegemoni som tvärtemot vad de själva hävdar huvudsakligen reproducerar 'vi' och 'dom'-tänkandet och förstärker den strukturella/institutionella diskrimineringen i samhället". Efter att på detta vis ha gått igenom de tänkbara motiven för den första av de två huvudkategorierna övergår Kamali till att tala om de debattörer vars drivkrafter han menar är ideologiska snarare än personliga.

Det finns naturligtvis andra grupper som av mer ideologiska skäl ser som sin livsuppgift att attackera alla icke-sekulära former och livstecken som de betecknar som "traditionalism". Dessa aktörer kan lite elakt beskrivas som fundamentalistiska sekularister, ofta med anknytning till diverse kommunistiska sekter som fortsätter sin gamla nationella kamp i Sverige. Dessa personer som oftast har Kemal Ataturks modernisering som sitt ideal förespråkar stalinistiska metoder i kampen mot religion och traditionalism.

Inte heller bland denna andra huvudkategori ges alltså utrymme för några ädlare motiv. Visserligen har vi nu rört oss bort från det småskuret personliga, men bara för att hamna i tillskrivandet av fundamentalistiska principer och stalinistiska metoder. Men, vilket också är det väsentliga, enligt Kamalis presentation finns ingen annantänkbar grund för dessa personer att yttra sig. 47

I denna brist på erkännande öppnar sig det problematiska i att låta misstanken regera analysen. Den som redan på för-hand vet att den andres skäl för att delta i debatten är intel-lektuellt eller moraliskt tvivelaktiga har ingen anledning att bjuda in till dialog. Men härigenom blir misstanken också ett tveeggat vapen. Låt oss för åskådlighetens skull även ta del av vad redaktörerna för *Maktens (o)lika förklädnader* (2003) har att säga om den svenska hedersmordsdebatten. På ett komprimerat sätt summeras i bokens inledning flera av de invändningar jag tillskrivit de kulturkritiska skribenterna. Först skriver författarna att debatten på ett tragiskt vis exemplifierar hur könsförtrycket avgränsas, definieras och förklaras inom ramen för skilda kulturella rum (de los Reyes, Molina och Mulinari 2002:24, jfr de los Reyes 2005:173) varefter man konkluderar att:

Den diskursiva konstruktionen av könsförtryck som en kulturell handling gör det möjligt att avgränsa det till vissa specifika kulturer. En konstruktion som ligger till grund för föreställningen om att patriarkaliska strukturer endast förekommer inom vissa kulturella ramar som dessutom antas existera inom fasta nationella

gränser. Utifrån denna konstruktion betraktas till exempel det förtryck som före kommer i Sverige som en anomali medan det förutsätts vara en legitim handling i andra kulturer. Alternativt antas det kvinnoförtyck som förekommer bland invandrare ha sin grund i traditioner och värderingar från hemlandet oavsett vistelsetiden i Sverige.

Författarna pekar här på en central problematik i debatten om hedersmorden. Men deras invändning innebär i praktiken också svårigheter vad gäller möjligheten att överhuvudtaget 309 diskutera fenomen som heder och hedersvåld. Frågan är så viktig att jag ska precisera mina betänkligheter. För det första: om varje försök att föra ett resonemang om andra människor som annorlunda uppfattas som diskursivt konstruerade förfrämliganden – och/eller antas bottna i en kulturalism som speglar västerlandets koloniala arv – hur ska vi då överhuvudtaget kunna diskutera fenomen som hedersmord? För det andra: om det ligger något i den första invändningen, hur låter sig då en sådan *a-priori-förståelse* av motpartens resonemang kombineras med försvaret av de individuella värden vi samtidigt ser som omistliga i en jämlik och jämställd demo-krati?

Som jag ser det blir följden av detta synsätt att invändningar och synpunkter, från dem som uppfattas som tillhöriga motståndarsidan i debatten, räknas som ovidkommande. Precis som i Kamalis förgörande läsning av motparten inträder här det radikala ogiltigförklarande av all tänkbar kritik som Hellesnes tidigare förde på tal (Hellesnes 1989:168). Vilken som helst invändning mot praktiker som utmålas som främmande eller annorlunda hotar att tolkas som endera ogiltig eller omdömeslös (jfr Gemzöe 2003:159).

Att projicera en framtid

Medvetet har jag ända till nu avstått från att bemöta en av de mer självklara invändningarna mot min egen analys. Rymmer inte min egen text motsvarande tillskrivningar av vad det är som ytterst sett motiverar människor att medverka i debatten som jag kritiserar andra för att göra? Vi skulle alltså ha en närmast ändlös serie av misstänksamma tolkningar som läggs på varandra. På sätt och vis är detta givetvis sant, även jag uttalar mig om vad det är som driver människor att formulera sig på vissa bestämda sätt. Till mitt försvar har jag bara att anföra att jag ändå försökt att gå in i ett meningsfullt samtal med båda sidor.

Det bör också sägas att det förmodligen är omöjligt att helt och hållet undvika en viss produktiv misstänksamhet i tolkningen 310 av någon annans text. Med denna artikel har jag därför velat fästa blicken på något annat än blott och bart förekomsten av en sådan skepsis. Närmare bestämt har jag velat problematisera hur den misstänksamma läsarten riskerar att driva analysen bort från den respektfulla ömsesidighet som ett offentligt samtal rimligen är betjänt av (jfr Kristensson Uggla 2002:365ff).

I detta allvarsamma spel om politikernas, forskarsamhällets och allmänhetens uppmärksamhet kunde motståndaren lika gärna demoniseras som utpekas som okunnig. Härigenom blev Fadime Sahindal också till ’Fadime’, en symbol som tedde sig tillgänglig för alla. Det var dock inte bara så att denna mediefigur fick bära tyngden av olika intressegruppers förväntningar, att hon blev till en stundtals förvirrande projektion av inbördes motstridiga budskap och analyser. Hon blev också ett tecken vars betydelse sprängde både det förflutna och nuet för att sträcka sig in i framtiden. Allt eftersom debatten fortskred knöts den symboliska ramen runt Fadime Sahindal allt hårdare till en gemensamt uppburen kontext, den minsta gemensamma nämnare där alla var överens. Till sist gjordes mediefiguren ’Fadime’ till en dystopisk representation för det samhälle dit vi måhända är på väg. Från sinsemellan olika utgångspunkter iscensattes hon som en påminnelse om hur det kan gå, hur det kommer att gå, om allt lämnas som det är. Lika mycket som en tillbakablick, ett levnadsöde att bruka som en påminnelse om något som hänt och inte får hända igen, iscensattes hon därmed som en framåtriktad uppmaning till handling.

Debatten handlar dock inte endast om ord och symbolik. Att de två sidorna i debatten stod, och fortsätter att stå, så långt ifrån varandra beror också på parternas vitt skilda problemhorisonter. För den grupp som här kallats för kulturförespråkare är det väsentliga att agera konkret och pragmatiskt. Det gäller att här och nu göra något åt det större och mindre hedersvåld som dag för dag begränsar livet för ett stort antal av de kvinnor och män som lever inom "hedersoch kyskhetskulturen". För de debattörer som etiketterats 311 som kulturkritiska är problemet delvis av mer abstrakt natur. I centrum står inte längre den mer omedelbara frågan, *vad göra åt* hedersvåldet, utan, *vad gör* det myckna talet om hedersvåld i ett längre tidsperspektiv.

Där de förra hävdar att det inte går att komma tillrätta med hedersvåldet om man inte kan tala om det som kulturspecifikt, menar de senare att det härigenom etablerade talet om triaden kultur-heder-våld i sig utgör ett allvarligt problem. De båda sidorna ligger alltså inte bara långt från varandra, utan den enes lösning är den andres källa till oro. Det är inte konstigt att följden blir uppenbara svårigheter att tala med och inte endast om varandra.

Flera personer har genom sina kommentarer bidragit till utformningen av denna artikel. Förutom deltagarna i Oris och medförfattarna till denna bok vill jag särskilt nämna Lotten Gustafsson Reinius, Fataneh Farahani och Klas Ramberg som alla generöst lämnat förslag till förbättringar och förtydliganden.

Litteratur

- Abu-Lughod, Lila 1991. Writing Against Culture. I *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Richard Fox (red). Santa Fe: University of Washington Press.
- Ahmed, Leila 1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. London: Yale University Press.
- Ahmedi, Idris 2004. Den politiserade debatten i skuggan av hedersmordsdebatten. I *Debatten om hedersmord*. Cecilia Englund och Stieg Larsson (red). Stockholm: Svartvitts förlag.
- Akpinar, Aylin 2003. The honour/shame complex revisited: violence against women in the migration context. I *Women's Studies International Forum*. Vol 26, nr 5.
- Ala, Ata 2002. För enkelt att skylla morden på kulturen. *GT/Expressen* 02-02-22.
- Alcalá, Jesus 1997a. Männen i familjen borde åtalas. *Dagens Nyheter* 97-02-07. 312
- Alcalá, Jesus 1997b. Inte ett mord, en avrättning. *Dagens Nyheter* 97-02-10.
- Anderson, Benedict 1983/1992. *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens uppkomst och spridning*. Göteborg: Daidalos.
- Arnstberg, Karl-Olov, 2005. *Typiskt svenskt. 8 essäer om det nutida Sverige*. Stockholm: Carlsson Bokförlag.
- Awla, Rasool 2002. Övertro på invandrarföreningar. *Göteborgs-posten* 02-02-05.
- Azar, Michael 2005. Delen, delandet och den nationella gemenskapen. I *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*. Paulina de los Reyes och Masoud Kamali (red). SOU 2005: 41.
- Baksi, Kurdo 2002a. Fadime mördades för att hon var kvinna. *Dagens Nyheter* 02-03-14.
- Baksi, Kurdo 2002b. Jag är inte blind. *Dagens Nyheter* 02-11-06.
- Balibar, Étienne 2004. Rasismen nygranskad. Ett modernt begrepps ursprung, relevans och paradoxer. I *Rasismer i Europa*. Stockholm: Agora.
- Benhabib, Seyla 2004. *Jämlikhet och mångfald. Demokrati och medborgarskap i en global tidsålder*. Göteborg: Daidalos.
- Bhabha, Homi 2002. Liberalismens heliga ko. I *Mångkulturalism. Kvinnor i kläm?* Susan Moller Okin. Göteborg: Daidalos.
- Bochgrevink, Tordis 2004. *Dishonourable Integration. Between Honour and Shame*. AMID Working Paper Series. Nr 36, 2004. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
- Bredström, Anna 2002. Maskulinitet och kamp om nationella arenor. Reflektioner kring bilden av "invandrarkillar" i svensk media. I *Maktens (o)lika förklädnader. Kön klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Paulina de los Reyes, Paulina, Irene Molina & Diana Mulinari (red). Stockholm: Atlas.
- Brune, Ylva 2004. *Nyheter från gränsen: tre studier i journalistik om "invandrare", flyktingar och rasistiskt våld*. Göteborg: Göteborgs universitet. (Diss)
- Bäckman, Maria och Ekström, Simon 2001. Feminist och etnolog. *Om forskning som svar och ansvar. I kritisk etnologi. Artiklar till Åke Daun*. Barbro Blehr (red). Stockholm: Prisma.
- Carlbom, Aje 2003. *The Imagined Versus The Real Other. Multiculturalism and the Representation of Muslims in Sweden*. Lund: Lunds universitet. (Diss)
- Cohen, Stanley 1987/1972. *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*. Oxford: Basil Blackwell.
- Dahlstedt, Magnus och Lindberg, Ingemar 2002. Gammal raslära seglivad. *Svenska Dagbladet* 02-11-14. 313
- de los Reyes, Paulina m.fl. 2002. Våldet mot kvinnorna är problemet. *Aftonbladet* 02-03-15.
- de los Reyes, Paulina, Molina, Irene och Diana Mulinari 2002. Introduktion – Maktens (o)lika förklädnader. I *Maktens (o)lika förklädnader. Kön klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.
- de los Reyes, Paulina och Molina, Irene 2002. Kalla mörkret natt! Kön, klass och ras/etnicitet i det postkoloniala Sverige. I *Maktens (o)lika förklädnader. Kön klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Paulina de los Reyes, Irene Molina & Diana Mulinari (red). Stockholm: Atlas. de los Reyes, Paulina 2005. Olika tider – ojämlika platser. Historia, tillväxt och arbete i det moderna paradigmet. I *Olikhetens paradigm. Intersektionella perspektiv på o(jäm)likhetsskapande*. Paulina de los Reyes och Lena Martinsson (red). Lund: Studentlitteratur.
- *Debatten om hedersmord. Feminism eller rasism*, 2004. Stieg Larsson och Cecilia Englund (red). Stockholm: Svartvitts förlag.
- Demirbag-Sten, Dilsa 2003a. Feministerna svek i hedersmordsdebatten. *Expressen/GT/Kvällsposten* 03-01-17.
- Demirbag-Sten, Dilsa 2003b. Regeringen förväxlar mångfald och förtryck. *Expressen/GT/Kvällsposten* 03-05-10.

- Demirbag-Sten, Dilsa 2003c. Klarspråkets heder. *Expressen* 03-12-17.
- Demirbag-Sten, Dilsa 2004. Var är vargen? *Expressen/Kvällsposten* 04-06-30.
- Ekström, Simon 2002. *Trovärdighet och ovärdighet. Rättsapparatens hanterande av kvinnors anmälan av våldtäktsbrott. Stockholm 1946–1950.* Hedemora: Gidlunds. (Diss)
- Ekström, Simon 2005. Vad mord vill säga. Om ära, heder och våldets problematik. I *Hedersmord. Tusen år av hederskulturer.* Kenneth Johansson (red). Lund: Historiska Media.
- Eldén, Åsa 2003. *Heder på liv och död. Våldsamma berättelser om rykten, oskuld och heder.* Uppsala: Uppsala universitet. (Diss)
- Eldén, Åsa och Westerstrand, Jenny 2004. Hederns försvarare. Den rättsliga hanteringen av ett hedersmord. I *Kvinnovetenskaplig tidsskrift*, nr 3.
- Englund, Cecilia 2004. Den mediala feminismens martyrskap. Debatten som spårade ur. I *Debatten om hedersmord.* Cecilia Englund och Stieg Larsson (red). Stockholm: Svartvitts Förlag.
- Eriksen, Hylland Thomas 2000. *Små platser – Stora frågor. En introduktion till socialantropologi.* Nora: Nya Doxa.
- Eriksen, Hylland Thomas 2004. *Rötter och fötter.* Nora: Nya Doxa.
- Evans-Pritchard, Edward 1940. *The Nuer.* Oxford: Oxford University Press. 314
- Frykman, Jonas 1988. *Dansbaneeländet. Ungdomen, populärkulturen och opinionen.* Stockholm: Natur och Kultur.
- Gemzöe, Lena 2003. *Feminism.* Stockholm: Bilda Förlag.
- Gerholm, Lena och Gerholm, Tomas 1989. Om kultur inte fanns, så skulle man behöva uppfinna den. *Nord Nytt*, nr 37.
- Ginsburg, Faye 1990. *Contested Lives. The Abortion Debate in an American Community.* London: University of California Press.
- Grünbaum, Catharina 2002. Ord som väcker starka känslor. *Dagens Nyheter* 02-02-09.
- Guillou, Jan 2002a. Hedersmord har inget att göra med religion. *Aftonbladet* 02-01-23.
- Guillou, Jan 2002b. Barnamord i Sverige – en form av hedersmord. *Aftonbladet* 02-02-18.
- Guillou, Jan 2002c. Kulturell måttstock gynnar rasistparti. *Aftonbladet* 02-03-04.
- Hannerz, Ulf 1996. *Transnational Connections. Culture, People, Places.* London: Routledge.
- Hannerz Ulf 1999. Reflections on Varieties of Culturespeak. *European Journal of Cultural Studies*, vol 2, nr 3.
- Hellesnes, Jon 1989. *Hermeneutik och kultur. Filosofiska fragment.* Göteborg: Daidalos.
- Hertzberg, Fredrik 2003. *Gräsrotsbyråkrati och normativ svenskhet. Hur arbetsförmedlare förstår en etniskt segregerad arbetsmarknad.* Stockholm: Arbetslivsinstitutet. (Diss)
- Hirdman, Yvonne 2002. Yvonne Hirdman kritiserar Schymans kålsuparteori. *Dagens Nyheter* 02-01-30.
- Hirdman, Yvonne 2004. Flickorna utan röst. *Dagens Nyheter* 04-07-17.
- Izol, Keya 2002. Vi har tagit vårt ansvar. *Expressen* 02-02-02.
- Kamali, Masoud 2004. Media, experter och rasismen. I *Debatten om hedersmord.* Cecilia Englund och Stieg Larsson (red). Stockholm: Svartvitts förlag.
- Klein, Barbro 2004. The Miracle in Södertälje, Sweden. The Re-enchantment of Sweden and the othering of a Young Woman. I *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage.* Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein Mathisen (red). Helsingfors: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kogacioglu, Dicle 2004. The Tradition Effect. Framing Honour Crimes in Turkey. I diferences, vol 15, nr 2.
- Korte, Anne-Marie (red) 2001. *Women and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration.* Leiden/Boston/Köln: Brill.
- Kristensson Uggla, Bengt 2002. *Slaget om verkligheten. Filosofi – omvärldsanalys – tolkning.* Stockholm/Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- Kurkiala, Mikael 2002a. Den stora skräcken för skillnader. *Dagens Nyheter* 02-03-06. 315
- Kurkiala, Mikael 2002b. Konsekvensfobi. *Dagens Nyheter* 02-03-15.
- Kurkiala, Mikael 2002c. Business as usual? Critical remarks on the trivializations of difference and diversity. *LBC Newsletter*, nr 2.
- Kurkiala, Mikael 2003. Interpreting honour killings. The Story of Fadime Sahindal (1975–2002) in the Swedish press. *Anthropology today*, Vol 19, nr 1.
- Kurkiala, Mikael 2005. *I varje trumslag jordens puls. Om vår tids rädsla för skillnader.* Stockholm: Ordfront.
- Larsson, Stieg 2004. Svenskt och osvenskt våld mot kvinnor. I *Debatten om hedersmord.* Cecilia Englund och Stieg Larsson (red). Stockholm: Svartvitts Förlag.
- León Rosales, René 2005. Likhetstecknets logik. Om bruket av kultur i debatten om mordet på Fadime Sahindal. I *Bruket av kultur. Hur kultur används och görs socialt verksamt.* Magnus Öhlander (red). Lund: Studentlitteratur.
- Lundgren, Eva och Westerstrand, Jenny 2002. Fadime, patriarkatet och våldet. I *Itkua ikä kaikki. Festskrift till Aili Nenola* (red). Helsingfors: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- *Maktens (o)lika förklädnader. Kön klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige*, 2003. Paulina de los Reyes, Irene Molina & Diana Mulinari (red). Stockholm: Atlas.

- Marklund, Liza 2002a. Pekgul vet inte vad hon pratar om. *Expressen/GT/Kvällsposten* 02-03-13.
- Marklund, Liza 2002b. Ok, det finns grader i helvetet. *Expressen*, 02-04-07.
- Matthis, Moa 2002. Patriarkatet styr Sverige. *Dagens Nyheter* 02-03-09.
- Mattsson, Katarina 2005. Diskrimineringens andra ansikte. Svenskhet och "det vita västerländska". I *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering.* Paulina de los Reyes och Masoud Kamali (red). SOU 2005: 41.
- Mellberg, Nea 2002. *När det overkliga blir verklighet. Mödrars situation när deras barn utsätts för sexuella övergrepp av fäder.* Umeå: Boréa förlag. (Diss)
- Mulinari, Diana 2004. Hon dog för att hon ville bli svensk. I *Debatten om hedersmord*. Cecilia Englund och Stieg Larsson (red). Stockholm. Svartvitts Förlag.
- Narayan, Uma 1997. *Identities, Traditions, and Third -World Feminism.* New York/London: Routledge.
- Nunez, Bernardita 2004. Köns- och etnicitetsperspektiv saknas. I *Debatten om hedersmord*. Cecilia Englund och Stieg Larsson (red). Stockholm: Svartvitts Förlag.
- Nussbaum, Martha 2002. Den viktiga komplexiteten. I *Mångkulturalism. Kvinnor i kläm?* Susan Moller Okin. Göteborg: Daidalos. 316
- Okin, Moller Susan 2002/1999. *Mångkulturalism. Kvinnor i kläm?* Göteborg: Daidalos.
- Okumus, Esref 2002. Folkets heder. *Expressen* 02-01-31.
- Pekgul, Nalin 2002a. Guillou vet inte vad han pratar om. *Expressen* 02-03-12.
- Pekgul, Nalin 2002b. Mammorna har ett stort ansvar. *Expressen/GT/Kvällsposten* 02-03-17.
- Peralta, Amanda 2005. Det sagda och det tänkta. Begreppsanvändning och begreppsskifte i diskursen om invandrare och invandrarpolitik. I *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering.* Paulina de los Reyes och Masoud Kamali (red). SOU 2005: 41.
- Reimers, Eva 2005. "En av vår tids martyrer". Fadime Sahindal som mediehändelse. I *Olikhetens paradigm. Intersektionella perspektiv på o(jäm)likhetsskapande.* Paulina de los Reyes och Lena Martinsson (red). Lund: Studentlitteratur.
- Ricoeur, Paul 1988. *Från text till handling. En antologi om hermeneutik*. Peter Kemp och Bengt Kristensson (red). Stockholm: Symposion.
- Rizvi, Javeria 2004. Debatten om hedersmord är toppen på ett isberg. I *Debatten om hedersmord*. Cecilia Englund och Stieg Larsson (red). Stockholm: Svartvitts Förlag.
- Said, Edward 1995/1978. *Orientalism*. Stockholm: Ordfront.
- Shafiel, Ali 2002. Schackrandet under mattan. *Expressen* 02-01-26.
- Schyman, Gudrun 2002. Gudrun Schyman utvecklar sitt omdebatterade kongresstal. *Dagens Nyheter* 02-01-26.
- Schlytter, Astrid 2004. *Rätten att själv få välja. Arrangerade äktenskap, kön och socialt arbete*. Lund: Studentlitteratur.
- SOU 2005: 41. *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering.* Paulina de los Reyes och Masoud Kamali (red).
- Stolcke, Verena 1995. Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology*, nr 1.
- Taylor, Charles 1999/1994. *Det mångkulturella samhället.* Göteborg: Daidalos.
- Twana, Tara 2004. Upp till ytan. I *Debatten om hedersmord*. Cecilia Englund och Stieg Larsson (red). Stockholm: Svartvitts Förlag.
- Waltman, Max 2002. *"Det är inte samma sak". Fadime & svensk könsmaktsordning.* Opublicerad C-uppsats, Statsvetenskapliga institutionen, Stockholms universitet.
- Werbner, Pnina 1997. Essentialising Essentialism.Essentialising Silence. Ambivalence and Multiplicity in the Constructions of Racism and Etnicity. I *Debating Cultural Hybridity. Multicultural identities and the Politics of Anti-Racism.* Pnina Werbner och Tariq Modood (red). London/New Jersey: Zed Books. 317
- Wendt, Höjer Maria 2002. *Rädslans politik. Våld och sexualitet i den svenska demokratin*. Malmö: Liber. (Diss)
- Wikan, Unni 2004. *En fråga om heder.* Stockholm: Ordfront.
- Winther Jørgensen, Marianne och Louise Phillips 2000. *Diskursanalys som teori och metod.* Lund: Studentlitteratur.
- *Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography*, 1986. James Clifford och George Marcus (red). London: California University Press.
- Zaremba, Maciej 2004. Missförstådd feminist. *Dagens Nyheter* 04-11- 11.
- Öhlander, Magnus 1994. Kulturbegreppet, kritiken och praktiken. I *Kulturella perspektiv*, nr 3.
- Öhlander, Magnus 2005. Inledning. I *Bruket av kultur. Hur kultur används och görs socialt verksamt.* Lund: Studentlitteratur.
- Österberg, Eva 2005. Heder, hat och förtvivlan. I *Hedersmord. Tusen år av hederskulturer.* Kenneth Johansson (red). Lund: Historiska Media.

Noter

1 Fadime Sahindal blev tjugosex år gammal och levde större delen av sitt liv i Sverige. Familjen är kurdisk och räknar sin härkomst till den sydöstra delen av Turkiet (Wikan 2004:27).

2 Etnologen Karl-Olov Arnstberg menar till och med att mordet förmodligen utlöste det största mediala intresse som någonsin ägnats en invandrarfråga i Sverige (Arnstberg 2005:317).

3 Fortsättningsvis kommer jag för enkelhetens skull tala om dessa två positioner som *kulturförespråkare* respektive *kulturkritiker*. Observera att epiteten dock inte gäller huruvida debattörerna ställer sig positiva eller negativa till kulturbegreppet som sådant. Snarare rör det sig om skilda sätt att problematisera hur och på vilket sätt som kulturella förklaringar ska anses tillämpliga visavi de påstådda hedersmorden.

4 Som påpekas av sociologen Åsa Eldén (2003) är detta dock inte de första eller enda dödsfallen i Sverige som blivit omskrivna som hedersrelaterade. Däremot är det i och med dessa tre händelser som begreppet hedersmord får ett markant genomslag och ett långt större massmedialt utrymme.

5 Eftersom Saras efternamn inte alls varit lika medialt exponerat som Fadime Sahindals och Pela Atroshis avstår jag från att skriva ut det. Att jag fortsättningsvis inte konsekvent skriver ut efternamnen har också att göra med att samtliga dessa tre kvinnor blivit till välkända samtidsreferenser under endast sina förnamn (se dock Larsson 2004). I denna artikel koncentrerar jag mig på de inlägg som gjordes i samband med debatten om mordet på Fadime Sahindal. För en mer utförlig diskussion av den debatt som föregick detta dödsfall hänvisas till Ekström 2005.

318

6 I artikeln används ibland enkla citattecken för att tala om att begreppet eller uttrycket är omtvistat eller för att markera att formuleringen är medvetet tillspetsad. Dubbla citattecken betyder att det istället rör sig om ord eller meningar som är direkta citat.

7 Till grund för resonemangen ligger en omfattande genomgång av debattinlägg och krönikor på temat hedersmord eller hedersvåld som publicerats i dagspressen – i första hand *Dagens Nyheter*, *Svenska dagbladet*, *Expressen* och *Aftonbladet* – alltsedan mordet på Sara 1996. Utan att resa några anspråk på att ha samlat in ett komplett material har denna corpus syftat till att ge en så bred bild som möjligt av debatten. I några fall har jag även inkluderat inlägg från andra tidningar då dessa framstått som relevanta när jag läst hur andra skrivit och kommenterat samma debatt. Därmed skymtar också min andra material kategori. Förutom den diskussion som förts i dagspressen har jag också intresserat mig för hur hedersmorden, framförallt mordet på Fadime Sahindal, har analyserats i mer vetenskapligt präglade artiklar och texter.

8 Anderson talar i *Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism* om "föreställda gemenskaper" (Anderson 1983:15).

9 Konferensen kallades för "Nordisk samverkanskonferens mot hedersrelaterat våld" och hölls i november 2004. Arrangörer var Gender Development Network, Nätverket mot hedersrelaterat våld, och Nordiska mi nis ter rådet.

10 En översiktlig presentation av den antropologiska diskussionen kring kulturbegreppet ges av Ulf Hannerz (1996). Andra användbara texter är antologin *Writing Culture* (1986) redigerad av James Clifford och George Marcus, Lila Abu-Lughod (1991) och Thomas Hylland Eriksen (2000), se även Öhlander (2005).

11 Som påpekats av bland annat statsvetaren Seyla Benhabib ligger det också ett ofrånkomligt imaginärt drag över all användning av kulturbegreppet. Den som försöker fånga det generella, typiska eller allmängiltiga i en viss kultur intar ofrånkomligen en outsider-position i förhållande till densamma. För den som däremot lever inom ramen för kulturen eller traditionen i fråga är denna inte alls fri från konflikter eller inbördes motstridiga tolkningar. Tvärtom är det, enligt Benhabib, just detta inkonsistenta och samtidigt produktiva drag som kännetecknar ännu livaktiga och angelägna traditioner (Benhabib 2004:24ff, 136f). Det Benhabib pekar på är således att alla försök att teckna en beskrivning av vad det är som utmärker en viss kultur eller tradition samtidigt tvingas frysa ned något som definitionsmässigt är statt i rörelse. Med Max Weber skulle vi därmed kunna säga att det etnologiska och antropologiska talet om kultur och kulturella drag är ett sätt att konstruera beskrivningar och analyser vilka är att likna vid en sorts idealtyper.

12 Kurkialas och Hirdmans inlägg kommer att presenteras längre fram. Hänvisningen till Alcalá syftar på de två artiklar om Sara som denne publicerade en tid efter mordet (Alcalá 1997a, 1997b).

13 Fritt efter Ricoeur där begreppet närmast rör sökandet efter den ideologiska nivån i en text eller framställning (Ricoeur 1988: 32ff, jfr 319 Hellesnäs 1989:165ff). Två av de mer aktiva deltagarna i debatten, sociologen Masoud Kamali och ekonomhistorikern Paulina de los Reyes, har också själva deklarerat att de är inspirerade av Ricoeurs begrepp. I den statliga utredningen *Bortom Vi och Dom. Teoretiska reflexioner om makt, integration och strukturell diskriminering,*slår de båda som redaktörer fast att identifierandet av det latenta innehållet i manifesta texter och berättelser kräver "att man tillämpar någon form av misstankens hermeneutik" (SOU 2005: 41: 17, även Peralta 2005:186).

14 Debattörerna kunde givetvis också tala från utgångspunkter som förenade två eller flera av dessa etiketter (se t.ex. Awla 2002, Demirbag-Sten 2003a, 2003b, 2003c, 2004, Pekgul 2002a, 2002b).

15 Liknande indelningar av debattens två huvudläger återfinns bland annat hos flera andra kommentatorer (se t.ex. Akpinar 2003, Arnstberg 2005:318ff, Gemzöe 2003:158 samt Larsson 2004:108).

16 Rubriken på den första artikeln är "Den stora skräcken för skillnader" (2002a), Någon vecka senare publiceras "Konsekvensfobi" (2002b) i vilken Kurkiala bland annat hävdar att det idag finns en allmän motvilja mot att se och erkänna andra människor som i grunden olika oss själva (se även Kurkiala 2002c, 2003).

17 Wikan skriver att hela släkten, med en av Fadimes fyra systrar som enda undantag, avstod från att gå rätts apparaten till mötes genom att vittna i tingsrätten. De valde alla att tiga eller inte minnas. Hon konstaterar också att under en av de sista rättegångsdagarna, som för att ytterligare understryka intrycket av en vägran att låta rätten komma till botten med mordet, iscensätter en av de yngre manliga släktingarna ett försök att själv ta på sig skulden för Fadimes död (Wikan 2004:109ff, även Lundgren & Westerstrand 2002).

18 Hirdmans artikel (Hirdman 2002) är i sin tur en replik på ett annat inlägg, där vänsterpartiets dåvarande partiledare Gudrun Schyman utvecklat sitt så kallade Talibantal (Schyman 2002), se Ekström 2005.

19 Wikan är väl medveten om att hedersmord inte bara är något som drabbar kvinnor och döttrar. Däremot är en av hennes föresatser att förklara hur en pappa kan känna sig tvingad att ta livet av sin dotter (2004:7).

20 Denna entydiga bild bör redan nu nyanseras. Längre fram kommer det att framgå att i det kulturkritiska lägret fanns också de som hävdade att problemet med debatten snarare låg i det sätt som denna osynliggjorde den kulturella bakgrunden till det ’svenska våldet’ och de ’svenska förövarna’, genom att uteslutande kulturalisera hedersvåldet (se exem-pelvis de los Reyes, Molina & Mulinari 2002:24f, Eldén 2003:82ff).

21 Längre fram framhåller också Matthis i sin artikel att Fadime Sahindal mördades i Sverige och att "vare sig Rahmi Sahindal hade fötts i Kurdistan, på månen eller i USA måste man utgå från att hans handlingar idag är en oavskiljbar del av den svenska kulturen" (Matthis 2002), se även etnologen Eva Reimers 2005:110.

22 I första hand gäller detta återkommande passager i den inledande delen av avhandlingen, den så kallade kappan (ex Eldén 2003:67f, 320 84f) samt det överordnade perspektivet i den första artikeln (Eldén 2003/1998). Se även Max Waltman (2002).

23 Etnologen René León Rosales (2005) har diskuterat detta som vissa debattörers tendens att sätta ett *likhets tecken* mellan enskilda individer och deras kulturella tillhörighet. I enlighet med en kritisk närläsning av Kurkialas första artikel i *Dagens nyheter* presenteras denne som en representant för den statiska och begränsade kultursyn som Léon Rosales vänder sig emot. Kurkialas resonemang sammanfattas som "att tala om en kultur avgränsas med en etnicitet. Att vara svensk, kurd eller chilenare blir enligt denna logik liktydigt med att ha *en* specifik kultur" (ibid s. 98, emfas i original). Vad som inte framkommer av León Rosales artikel är att den tredelade debattcykel han valt att skriva om även rymmer ett fjärde inlägg. I detta avslutande inpass tar Kurkiala entydigt avstånd från den typ av position som tillskrivs honom ovan: "’Kultur’ är inte homogent och inte identiskt med etniska grupper", skriver Kurkiala, och lite längre fram, "angriper man hedersmord angriper man en specifik institution, inte en kultur eller en etnisk grupp" (Kurkiala 2002b). Säkert har León Rosales en poäng vad gäller en del av de skriverier som skett i spåren av ’hedersmordet på Fadime’. Valet av Kurkiala som ett exempel på denna hållning framstår däremot som mindre lyckat.

24 I sin mest extrema form landar skribenten i slutsatsen att A bör undvikas för att vi inte ska försätta oss själva i en situation liknande den etniska rensning som har hemsökt Balkan (Larsson 2004:118, jfr Baksi 2002a).

25 Vad gäller *Debatten om hedersmord* är detta ett viktigt argument i flera av artiklarna (se särskilt Ahmedi 2004, Larsson 2004, Englund 2004, men även Mulinari 2004).

26 Flertalet av de dödsfall med förmodade hedersmotiv som uppmärksammats av media har ägt rum inom den svenska kurdiska minoritetsgruppen. Förmodligen är det därför som flera debattörer endera har krävt att kurdiska organisationer ska ta avstånd från hedersvåldet (se t.ex. Shafiel 2002, Okumus 2002) eller tvärtom hävdat att detta inte är ett specifikt kurdiskt problem (Ala 2002, Baksi 2002a, 2002b, Guillou, 2002a, 2002b, 2002c, Izol 2002, Marklund 2002a).

27 *Erkännandets politik*är också titeln på en uppmärksammad och omdiskuterad artikel av Taylor (1999/1994). Med utgångspunkt i språk- och kulturkonflikter i Quebec närmar han sig här frågan om hur moderna (med vilket han av allt att döma menar västliga) samhällen ska kunna garantera sina medborgare en likabehandling som samtidigt inte inkräktar på deras kulturella och etniska identitet.

28 Filosofen Bengt Kristensson Uggla har i *Slaget om verkligheten* (2002) utvecklat ett motsvarande perspektiv på mer generella grunder. För Kristensson Uggla är ett återkommande drag hos vår tid att olika tolkningar av verkligheten drabbar samman i strider om vilken verklighetsdefinition som ska hållas för mest giltig (2002:12, 357ff).

29 Reimers framhåller på ett snarlikt sätt hur mediehändelsen "Mordet på Fadime Sahindal" är något annat än det faktiska mordet på personen 321 Fadime Sahindal. Denna mediehändelse lever i hög grad sitt eget liv infogad i allehanda utsagor rörande föreställda olikheter mellan de två kategorierna "svenskar" och "invandrare" (Reimers 2005). För att understryka skillnaden mellan personen Fadime Sahindal och hennes mediala representation (ibid s. 155) använder sig Reimers av John Fiskes begrepp *mediefigur*.

30 Som synes har jag inte sett det som nödvändigt att i min diskussion skilja mellan symboler och tecken, utan de två uttrycken används som liktydiga.

31 Händelserna utspelade sig våren/vintern 1992 och min avsikt är inte att diskutera om Samira Hannochs uppen barelser var sanna eller om det verkligen rann olja från hennes hud. Exemplet används endast som en parallell till de bildmässiga framställningar av Fadime Sahindal som dominerat sedan mordet.

32 Citerat ur Wikan 2004:29, se även Reimers 2005:141.

33 Bland inläggen i *Debatten om hedersmord*finns också de som inte på samma entydiga sätt går att skriva in en kulturkritisk ram. I första hand gäller detta artiklarna av Idris Ahmedi (2004), Tara Twana (2004) och Javeria Rizvi (2004) vilka alla närmar sig hedersproblem atiken utifrån antagandet att detta också handlar om kultur och kulturella drag. Detsamma kan i viss utsträckning även sägas om flera partier i Mulinaris bidrag i samma bok (2004).

34 För ett tydligt exempel på en sådan överskridande hållning hänvisas till Mulinari (2004:88f).

35 Hedersvåldsdiskussionen har under åren rört sig allt längre från att bara omfatta våld mot kvinnor, eller endast kvinnor och barn (se t.ex. Österberg 2005). Även konferensen på Långholmen markerade tydligt att hedersvåldet är ett förtryck som även riktar sig mot män och pojkar. Ett teatersällskap som specialiserat sig på att spela upp stycken med uttalad hederstematik var inbjudna för att ge en avkortad föreställning för deltagarna. Deras val föll just på att framhäva den typ av konflikt som pojkar och unga män hamnar i då de förväntas övervaka och straffa sina kvinnliga släktingar. Andra grupper som framhölls som särskilt utsatta var homosexuella av båda kön.

36 Se t.ex. inläggen av Baksi 2002a, Guillou 2002a, 2002b, 2002c, Larsson 2004 och Liza Marklund 2002a, 2002b. Men motsvarande argument förs också fram i en debattartikel av de båda etnicitetsforskarna Magnus Dahlstedt och Ingemar Lindberg (Dahlstedt & Lindberg 2002).

37 Se not 27.

38 Jag säger inte att detta är något som är enkelt att uppnå (jfr Borchgrevink 2004). Arten av de komplexa problem som är inblandad visar sig redan i svårigheterna att veta vad någon innerst inne vill eller inte vill. Det väsentliga är dock att det härigenom ändå framstår som legitimt att peka ut den *riktning* i vilken förändring ska komma till stånd.

39 I en diskussion om arrangerade äktenskap kommer rättssociologen Astrid Schlytter, med utgångspunkt i filosofens Martha Nussbaum moralfilosofiska ställningstaganden, fram till samma slutsats rörande 322 behovet av en etisk plattform utanför rättsreglerna (Schlytter 2004: 27f). Kristensson Uggla betonar även han hur det krävs någon form av "kritisk distans" för att perspektivera såväl egna som andras verklighetsbeskrivningar (Kristensson Uggla 2002:360ff).

40 I det här sammanhanget kan också nämnas att socialantropologen Thomas Hylland Eriksen avslutar en i övrigt initierad diskussion om valmöjligheternas ständigt begränsade karaktär med att, apropå Rahmi och Fadime Sahindal, konstatera att

det inte är rimligt att kräva att personer som Fadimes pappa ska lämna sin "kroppsliggjorda kunskap, hela den kompass de navigerar efter, bakom sig" (Hylland Eriksen 2004:128). Men det är precis detta jag menar att vi tvärtom måste kunna kräva. I de fall då denna inre kompass kolliderar med rättigheter vi menar tillkommer *alla* individer, är det sant orimliga istället att hävda något annat.

41 Som bland annat diskuterats av historikern Eva Österberg finns här dock likheter med det lindrigare våld som inom många familjer, oavsett ursprung, kan riktas mot homosexuella barn och syskon (Österberg 2005).

42 Av just den anledningen är det viktigt att, i likhet med Wikan, påpeka att en väsentlig uppgift för rättsapparaten därför är att utröna om det existerar ett sådant specifikt sammanhang runt den eller de personer som misstänks för att ha begått hedersrelaterat våld. Inte för att ursäkta eller acceptera vad som skett, utan för att skaffa sig en bättre möjlighet att formulera rättvisande motivbilder och adekvata åtal (Wikan 2004: 179ff, jfr Eldén & Wester strand 2003).

43 Se t.ex. Demirbag-Sten 2004, 2003a, 2003b, 2003c.

44 En annan möjlighet är att begagna sig av ett uttryck som *etnocentrisk kulturrelativism*. Innebörden i detta begrepp torde närmast motsvara uppfattningen att alla kulturer för det första är olika, för det andra är lika bra, och att den egna kulturen, för det tredje, ändå är överlägsen alla andra (jfr Hylland Eriksen 2004:23). Kurkiala beskylls exempelvis för att, om än oavsiktligt, ge luft åt denna ideologi som närmast kommer från olika högerextrema partier (Larsson 2004:109). Bilden kompliceras dock av att Larsson längre fram diskuterar Kurkiala och andra debattörer som endast kulturrelativister, d.v.s. utan det etnocentriska förledet (Larsson 2004:119, jfr Englund 2004:53ff).

45 En tanke som vi sett tagits upp även av Hirdman (2002) och vilken hon även återkommer till i ett senare inlägg (Hirdman 2004).

46 Eftersom det nu är kulturförespråkarna som kritiserar ett kulturaliserat idiom ser den pedagogiska indelningen i kulturkritiker respektive kulturförespråkare här ut att få sig en allvarlig knäck. Men, som jag skriver tidigare, är denna skillnad inte absolut utan rör snarare graden av förklaringsvärde. När kulturförespråkarna vänder sig mot vad de uppfattar som ett oreflekterat hyllande av det politiska värdet av mångfald och multikulturalism bottnar deras kritik därför i en distinkt form av kulturförståelse. Avsikten är att markera avstånd från ett ensidigt *positivt* kulturbegrepp där relationen kultur och etnicitet blir något som i första hand inbegriper det som är oomstritt och till synes ofarligt. Kritiken 323 gäller här alltså tanken på kultur som en extra krydda, som om annorlundahet endast vore en fråga om folkdräkter eller om ursprungstypiska danser, maträtter och musikformer (jfr Arnstberg 2005:318). Tendensen att låta begreppet kultur står för det icke-problematiska, d.v.s. sådana företeelser som inte går på tvärs mot dominerande värden och normer, diskuteras även av Ann Runfors på annat ställe i denna bok.

47 Även i det motsatta lägret fanns som vi sett formuleringar som gjorde gällande att motparten inte gärna kunde tänkas ha några anständiga skäl för att agera som de gjorde. Vi kan exempelvis påminna oss hur Kurkiala anförde att de argument som dittills gjort sig gällande i debatten måste betraktas som antingen "politiskt opportuna" eller präglade av en "panisk skräck" för skillnad (Kurkiala 2002a, jfr 2002b). Men, motsvarande polemiska uttryck går inte att hitta i de akademiska artiklar som inte är utformade som inlägg i en pågående tidningsdebatt (se Kurkiala 2002c, Kurkiala 2003). Dock bör det nämnas att när denne ett par år senare tar ett mer omfattande grepp på hedersmordsdebatten återkommer också drag av samma missunnsamma läsart. *I varje trumslag jordens puls*(Kurkiala 2005), en trehundra sidor lång antropologisk essä om vår tids rädsla och obehag inför skillnader, står att läsa formuleringar som att motparten driver "en ideologisk sakfråga in absurdum" (ibid s. 25) och att förnekandet av skillnader, samt oförmågan att erkänna de kulturella dimensionerna av hedersmorden, inte bara är politiskt korrekta, utan också motiveras av viljan att erhålla vidare forsknings medel (ibid s. 211). Varken utrymmet eller tiden har emellertid tillåtit mig att i den här artikeln förhålla mig annat än ytligt till Kurkialas framställning.

324
Blank sida
325

Person- och sakregister

326

- absolut nollpunkt 70
- Alcalá, J. 281

- Althussers, L. 305
- Ambjörnsson, F. 126, 128, 131
- Anderson, B. 39, 275
- arena 249, 251, 253, 255, 264–265
- Artle, K. 236, 253, 257, 270
- as-Sayf 252, 256, 266
- attribut 233, 245, 250, 261, 264
- bakre region 247, 250
- Baksi, K. 295
- baraka 160–161
- bastu 65
- Benhabib, S. 297, 318
- blick 78, 83–84, 99
- blickens makt 104
- blondhet 68
- blågul islam 176, 178
- bogeyword 282
- Butler, J. 150
- Bäckman, M. 117, 124, 204
- Carlbom, A. 111
- Carrier, J. 21
- de Certaeau, M. 15
- civiliserad maskulinitet 78
- Dahllöf, T. 119
- dansens attribut 265
- dansrörelse 235–236, 243, 251, 253–254, 264
- definition av situationen 237, 239, 248
- Demirbag-Sten, D. 300, 302
- demokrati 166, 168
- demokratisk tanke 167
- detached selves 142
- dialog 308
- diasporan 198, 218
- disidentifikation 50, 74
- diskurs 239, 246, 271
- Dyer, R. 45, 69
- egyptisk dans 252–255, 265, 272
- emisk kategori 44
- erkännandets politik 296, 320
- Ers, A. 149
- etisk regel 153
- etnisitet 118, 128
- etnosexuell gräns 81–82, 99
- exotisering 149, 151
- Fadimes tal till riksdagen 292
- Fairclough, N. 111, 246
- Fazlhashemi, M. 21, 38
- femininitet 128, 242, 270
- feministisk imperialism 133, 135
- Fitna 186
- flagga 47
- flytande signifikant 291
- frihet 124, 194, 197, 203
- frihetsidén 126
- Frykman, J. 117
- främre region 247, 250
- förhandlingsprocess 211
- förhindrat jag 131, 142

- förkroppsligade subjekt 263
- föräktenskaplig sexualitet 192, 197, 201, 204–206, 208–209, 212, 217
- genus 118, 123, 130, 133
- genus och makt 209
- genusordning 201
- Goffman, E. 237–238, 240, 247, 249–250, 258
- Gringo 42
- Gruber, S. 110
- grundskola 107–109, 113–125, 129–136
- Gullestad, M. 211, 225
- Gustafsson, K. 116, 118, 124, 131
- gymnasieklass 171 327
- gymnasieskola 127
- göras synlig 68
- Hansen, K. 119
- heder och skam 224
- hedersmord 220, 275
- helkroppsintegrering 254, 256
- Hellesnes, J. 305, 309
- hellång kjol 253
- heltäckande 255
- hemlighet 194, 215
- heterosexualitet 208
- heterosexuell norm 129
- heterotopisk plats 152
- heterotopiskt rum 179
- Hilal, S. 253
- Hirdman, Y. 119, 281
- hjärta 194, 212
- houri-lika 178
- hourierna 159
- Hörnqvist, B 110
- icke förhandlingsbar skillnad 61
- imam 186
- institution 199, 219
- interaktion 146
- intersektionalitet 25, 140
- intrycksstyrning 247, 252, 258, 264, 266
- invandrarman 84, 86, 89, 98
- iransk man 78, 80–81, 92, 94, 99
- Jacobsson, A. 122
- jämställdhet 163, 172
- jämställdhetsdiskurs 201
- kabarédans 233–234, 236
- kabarédräkt 236, 240, 250, 253
- Kamali, M. 286, 305
- Karlbom, I. 247–248
- kategorisering 114–116, 129
- klass 51, 74, 118, 127, 129, 131, 133–134
- klassificering 130
- kläder 159–161, 249–251, 253, 255–256, 264
- klädregel 160
- kollektiv identitet 156, 180
- kollektiv representation 240, 250, 261
- konkurrerande verklighetsbeskrivning 31, 290
- konstruktivt samtal 304
- kontrasteringens och orientaliseringens logik 294
- kroppen i dess egenskap av subjekt 262

- Kulick, D. 49
- kultur(teori)förespråkare 274
- kultur(teori)kritiker 274
- kulturbegrepp 280, 286, 299, 318
- kulturell dominans 134
- kulturellt erkännande 289
- kulturförespråkare 282, 310
- kulturkritiker 282, 311
- kulturrasism 287
- kulturrelativism 278–279, 301–302
- kultur som förklaringsvärde 293
- Kurkiala, M. 281, 283, 301, 303, 323
- kvinnlighet 235–237, 270
- kvinnoläktare 156
- könskategorisering 165
- könsseparering 157–158
- könsuppdelning 63
- Larsson, A. 231, 234, 236, 238, 243–244, 270
- Lawler, S. 203
- Lewis, R. 18–19, 177
- Lindqvist, B. 57
- Lpo 94 110 328
- Lundgren, A-S. 127
- Lundgren, U 110
- låg- och mellanstadieelev 121
- läroplan 109, 111, 113, 119–120, 125–127
- MacIntyre, A. 118
- magdans 231, 233–234
- manlighet 78, 80, 96
- manlig klädsel 187
- manlig orientalistisk diskurs 260, 264
- Marcus, G.E. 109
- maskulin identitet 79, 94
- maskulinitet 78–81, 88, 91, 99, 157
- massmedia 220
- Matthis, M. 285
- Mattsson, K. 114
- medial synlighet 165
- mediawork 85, 99
- mediefigur 310, 321
- medieintresse 174
- Merleau-Ponty, M. 262–263
- Mernissi, F. 157, 186
- minspel 251, 257
- miraklet i Södertälje 291
- misstankens hermeneutik 282, 304
- modernitet 107, 118, 126, 135, 140
- moderskap 199–200, 219, 221
- moralisk regel 153
- moské 146, 148, 151–152, 157, 161–162, 168, 173, 175, 180
- moskéliv 154
- motidentifikation 49, 74
- mångfaldsretorik 289, 300
- mänsklighet 149, 162, 179
- mänsklig rättighet 172
- nakenhet 65
- Narayan, U. 38–39, 133
- niondeklass 153

- Nussbaum, M. 258–260, 262
- objekt 248, 260–263, 265–266
- objektifiering 258–260, 262
- objektiverande blick 248, 258
- occidentalism 20, 97, 178
- oförhindrad 65, 118, 142
- oförhindrade jag 203
- Okin, S. 295
- omslutning 162, 174
- omvänd klass 52
- orientaliska dansföreningen SODA 243–244
- orientalisk dans 231–234, 242, 246, 256
- orientalism 18, 20, 98, 177, 241–242
- orientalistisk diskurs 261
- orientalistisk manlig erotisk diskurs 255
- orienten 13, 16
- Ortner, S. 194
- passage 70
- performativ iscensättning 150
- personligt tilltal 165
- plats 15, 52, 118, 151
- populärorientalism 24
- position 152, 166, 170, 179, 185, 195, 200, 220
- positionering 202
- postkolonial kontext 195
- postkolonial teori 22
- primitiv maskulinitet 78, 86–88, 91, 99
- ras 134
- regel 153–154, 156–157
- religion 59, 64
- representation 108, 129, 131, 134–135, 146
- rhetorics of rescue 29, 133 329
- Richardson, G. 119
- Ricoeur, P. 282
- rinnande vätska 291
- rundskuren hellång kjol 254
- Runfors 107
- rykte 198–199, 212, 219
- ryktesspridning 196, 212–213
- rörelse 255, 257, 262–263, 265
- rörelseideal 256
- rörelsemönster 249, 261–262
- Said, E. 17, 177, 241
- samtal 275
- Schlossberg, L. 71
- sekularisering 188
- sexobjekt 239, 249, 258
- sexualisering 68
- sexualitet 155, 159, 167, 197–198, 200–201, 204
- sexualitetens ekonomi 208
- sexuellt objekt 230
- Shahidian, H. 197–198, 211, 216, 218–219
- sharia 169
- Shuman, A. 46, 69
- situationsdefinition 246
- situation som definieras 252
- självpåtagen synlighet 71
- skammord 304

- Skegg, B. 50, 203
- skola 147–148, 171
- små regler 153
- socialpolitik 123
- strategisk synkretism 30, 180
- strukturell diskriminering 132
- struktureringsteori 109, 140
- subjekt 230, 261–263
- sunna 161
- Svarte Petter 301
- svenne 48, 71
- svenskhetens konstituerande 294
- Sverige 14–15, 22
- synlighet 67
- Tavakoli-Targhi, M. 38, 178
- Taylor, C. 320
- terrorism 151
- terrorist studies 166
- the gaze of others 200–201
- tredje närvarande 31, 192
- upplysning 24
- vithet 27, 46, 69–70, 98, 114, 133
- Werbner, P. 282
- Wikan, M. 284
- Young, I.M. 132, 134, 136, 248, 258, 262